حسين مروّة

تراثنا.. كيف نعرفه

مؤسسة الأبحاث العربية

تراثنا.. كيف نعرفه

حسين مروه

تراثنا.. كيف نعرفه

مؤسسة الأبحاث العربية ش.م.م.
ص.ب: ٥٠٥٧ - ١٣ (شوران) بيروت - لبنان

* حسين مروة: تراثنا كيف نعْرفهُ

* الطبعة الثانية ١٩٨٦ (الطبعة الأولى ١٩٨٥).

* الناشر: مؤسسة الأبحاث العربية ش. م. م.

ص. ب ٥٠٥٧/ ١٣ (شوران) هاتف ٦/ ٨١٠٠٥٥
تلكس ٢٠٦٣٩، دلتا، بيروت ـ لبنان

Nicosia, Cyprus, **IAR (RAWAFID) LTD.**
P. O. Box, 7047, Tel (357) 2 - 452670 TLx, 5223 Rawafid Cy.

* الماكيت وتنضيد الأحرف: المجموعة الطباعية ش. م. م. (ناصر عاصي).

* تصميم الغلاف: شركة موشن للدعاية والتسويق.

قبل المقدمة

ما أكتبه الآن ليس المقدمة . .

مقدمة هـذا الكتاب كُتِبَتْ قبـل أن يتكوَّن الكتـاب، حتى قبل أن تُـولَد حـروفُه الأولى . . ذلك أنها كُتِبَتْ كمراجعة نقديَّة، وكمنهج :

ـ **مراجعة** لما كُتِبَ (١٩٥٣) بدءاً لمسيرتي(*) نحو معرفة التراث .

ـ **ومنهج** لما سيُكْتَبُ بَعْدُ (منذ ١٩٥٥) في مواصلة هذه المسيرة ذاتها بـايقاع جـديد على هدى هذا المنهج .

* * *

قد تكون **المراجعة النقدية** في المقـدمة تلك، صـارمةً حتى التَّشـدُّد أو التزمُّت، وقـد يكون **المنهـج** لم يستكمل شـروط نضجه في مـرحلة المقدمـة (١٩٥٥) . . . لكنهـا مرحلة في المسيرة كان الانتقال إليها، في زمن قصير نسبياً، انتقالاً لحساب التوجُّه لمعرفة التراث خطوةً نحو العمق . . وكانت المراجعة بذاتها كنقدٍ ذاتي هو أشبـه بِجَلْدِ الذَّات، حافزاً من الداخل لتطوير أسلوب العمل وتجويـد أدواته الفكـرية والنـظرية . . . وكـان

(*) انظر مقدمة كتاب «عناوين جديدة لوجوه قديمة» للمؤلف ـ الدار العاليمة، بيروت ١٩٨٤ .

الإصرار على مَنْهَجةِ التعامل مع التراث على أساس من الفكر المادي، حافزاً آخر لتجذير العلاقة مع المنهج في كلا حقليه: النظري والتطبيقي..

من هنا كان هذا الحرصُ الحميم على أن تبقى المقدمة ذاتها، التي كُتِبَتْ قبل أن تولد أُوْلى حروف هذا الكتاب، هي هي مقدمةً لهذا الكتاب بعد أن تهيّأ له أن يكون كتاباً بالفعل..

* * *

فصول هذا الكتاب كُتِبَتْ لمجلّتَيْنا العزيزتين: «الثقافة الوطنية» و«الطريق» من عام ١٩٥٥ حتى عام ١٩٨٠.. وهي - عدا الفصل الأخير - تستغرق زمنَ المرحلة الثانية كلَّه، أي الزَّمنَ الذي سَبَقَ - مباشرةً - مرحلةَ الاشتغال كلياً بكتابة «النزعات المادية في الفلسفة العربية - الإسلامية»، وهو الكتاب الذي نقلني إلى مرحلة متقدمة في مسيرة البحث عن معرفةٍ من نوعٍ جديد بالتراث الفكري العربي..

لهذه الفصول إذن، موقعُها شبه الحاسم في مسيرة البحث هذه، وهو موقع «التَّحضير»، منهجياً وتطبيقياً، لتلك النقلة النوعية في وجهة التعامل مع التراث: من كونها وجهةَ تعاملٍ جزئي أو تجزيئي، إلى كونها وجهة تعاملٍ كلّي أو شمولي.

هذا الموقع نفسه، هو ما يضفي على فصول الكتاب علاقة التماسك في ما بينهاأولاً، ثم علاقة التماسك بينها وبين ما سبقها وما لحقها من كتابات تحمل مني همَّ البحث الجادِّ الدَّؤوب عن معرفة للتراث تقوم على الفكر العلمي، لا على الفكر الغيبي، أي تقوم على النظر إلى التراث في واقعيته، أي في تاريخيته، أي في كونه واقعاً تاريخياً تكوَّن وتطور وتَمَظْهَر بفعل قوانين واقعية، مادية، موضوعية، وكونيّة، ضمن قوانين «الخصوصية» التاريخية للمجتمع المعَّين الذي ينتسب إليه.

حفاظاً على طبيعة هذا التماسك الذي تستحقُّه فصول هذا الكتاب، وحفاظاً على صفاء هذا التماسك، أنشرها جميعاً كما كُتِبَتْ في وقتها، دون تغيير كلمة، أو عبارة، أو صيغة فكرية، أو موقف نظري، أو رؤية نقدية.. حتى العناوين حَرِصْتُ

أن تظهر كما وُضِعَتْ أوَّلَ مرة.. ولولا الحفاظ على هذا الاستحقاق الخاص، لكان يمكن أن ينال التغيير بعض التفاصيل دون الجوهر..

* * *

□ «تراثنا.. كيف نَعْرِفُه».

ـ لماذا هذا الإسم للكتاب؟..

ـ لأنه يعني المسألة بجوهرها في بحثنا عن «معرفة» التراث.. أي لأن جوهر المسألة هنا هو «كيفية» هذه المعرفة، دون المعرفة بذاتها ولذاتها، أو دون المعرفة بالمعنى المطلق.. فإن هذا «المطلق» لا وجود له خارج دائرة الوهم الذهني.. لا وجود له إلاّ في دائرة المستحيل.. إن معرفةً للتراث دون «كيفية» ما، أي دون انتماء فكري معيَّن، ودون منهجية تستمدُّ «شرعيتها» من هذا الانتماء ـ إنما هي معرفة مستحيلة..

ليس من باحث يبحث عن معرفة للتراث، إلاَّ وهو يحاول أن ينتج معرفة عن التراث «تتكيَّف» مع نظام بنائه الفكري، أو مع منطلقاته الإيديولوجية..

التراث هو التراث نفسه، لا يتكرر ولا يتعدَّد.. لكن معرفته هي المتعددة بقدر ما تتعدد البنى الفكرية التي بها يُقرأ التراث..

فصول هذا الكتاب هي أيضاً تبحث عن معرفة لتراثنا الفكري.. لكن «كيف» هي هذه المعرفة؟..

ـ هي المعرفة التي تجيئنا من «الكيفية» الواقعية التاريخية التي تكوَّنت عناصر التراث في بيئتها الاجتماعية وفقاً لفعل القوانين التي تنظِّم حركة صيرورتها، بعملية ليست خارج التاريخ بل هي جوهر حركة التأريخ..

وبعد،

فإلى المقدمة..

حسين مروة

٦ ـ ٢ ـ ١٩٨٥

نحو تجربة جديدة... لبعث التراث العربي الفكري

كان من أولى مهماتنا، يوم انشأنا هذه الصحيفة[1]، ان نرجع إلى ارثنا الثقافي العربي، في مختلف عصوره، نحاول أن نكشف، عن أفضل كنوزه، ركام الزمن والاهمال معاً، ونحن نعلم أن كثيراً جداً من هذه الكنوز قد طُمس عن عمد وقصد في بعض ادوار التاريخ، وعن جهل وسذاجة في ادوار اخرى، ولكن عنصر العمد كان هو الاغلب، لأن افضل كنوز الفكر العربي، في مراحل شتى من تاريخنا، كان تعبيراً عن الأفكار الجديدة، في الحياة العقلية أو الاجتماعية أو السياسية، التي تنبثق من حركة التطور، لكي تصارع الافكار السائدة القديمة المحافظة، المستنفدة اغراضها، التي تعبر عن مصالح فئات من المجتمع تكون هي الفئات القابضة على زمام المنافع والمغانم والسلطان في أواخر كل مرحلة من التاريخ، متشبثة بها في أصرار محموم حتى تلفظ انفاسها.

لذلك كان من طبائع الأمور أن يُحاط بالعناية والرعاية، من آثار المفكرين والأدباء، كل ما يعبر عن افكار هذه الفئات نفسها ما دامت قائمة، لأنه يؤيد مصالحها وامتيازاتها وتفوقها في المجتمع، وأن يُطمَس - بالوقت نفسه - من آثار المفكرين والأدباء كل ما يعبر، في أي دورتاريخي، عن الجديد النّامي في حياة الناس؛ هذا الجديد الذي

(١) مجلة الثقافة الوطنية، : صدرت ابتداءً من آخر عام ١٩٥٢.

تخرجه طبيعة التطور الدائم وتشق له طريق الظهور، ولكن الأفكار القديمة المحافظة، بمعونة الفئات ذات المصالح السائدة، تقاوم ظهوره بكل جهد، وتعوق نموه إلا اذا برزت في قواعد المجتمع نفسه قوى انسانية واعية مؤتلفة تسند هذا الجديد كما يسندها، تعطيه من قوتها قوة، وتأخذ منه نوراً وأملاً وعزيمة.

ثم، لذلك أيضاً كان من طبائع الأمور، أن تحتوي هذه الآثار الفكرية المعبرة عن الجديد الحي النامي في الحياة، أفضل كنوز الفكر القومي والإنساني، كما قلنا آنفاً، لأنها أقرب إلى تعبير الحياة نفسها، لأنها أصدق دلالة على ما يكمن في قلب الحياة والمجتمع من طاقات الحركة الدافعة إلى التجدد والنمو والتطور، ثم لأنها تحمل في ذاتها عنصر الخلود، نعني به هذا العنصر الفكري الذي يكون انعكاساً صحيحاً صافياً لقانون التطور والتجدد الخالد.

وواضح أن مثل هذه الكنوز الفكرية من تراث الشعب، جديرة أن تنكشف للأجيال الحاضرة على حقيقتها، لتكون شاهد عدل على القيم الصحيحة الرفيعة لهذا التراث، من جهة، ثم لكي تضيف إلى ثروة الفكر الإنساني غنى وخصباً مجهولين، فتصبح بذلك، جزءاً عضوياً في وحدة البناء الثقافي العالمي المتنامي على الدوام، جيلاً بعد جيل.

وفي هذا وذاك، ما يؤكد ثقة الشعب بحقيقة ذاته، وما يزيده اعتزازاً بالصلة بينه وبين تاريخه، وما يخلق بعض التماسك والصلابة في وطنية من تكون الوطنية عندهم في تَميُّع او انحلال من رجاله أو نسائه.

على هذا الأساس، الفكري الوطني معاً، بنينا إحدى مهماتنا الأولى، وهي الرجوع إلى تراثنا الثقافي العربي، نفتح منافذ النور على كنوزه المطموسة، لنجلو قيمتها الصحيحة على قدر ما نستطيع من هذه المهمة، في ضوء الواقعية الجديدة من مذاهب النقد والبحث الأدبيين.

ولقد بدأنا مهمتنا هذه بالفعل، منذ بدأنا خطواتنا الأولى مع هذه الصحيفة، ولكن التجربة التي اخذ يعالجها كاتب هذه السطور، اول الأمر، في فصول سريعة، عن بعض أهل الفكر والأدب في عصور مختلفة من تاريخنا العربي، كانت تجربة

مبتسرة، عليها طابع السرعة والارتجال والسطحية، فضلاً عن أنها كانت تقتصر على جانب واحد من شخصية المفكر أو الأديب، وأنها كانت تنظر إلى هذا الجانب الواحد نفسه، نظرة جزئية من زاوية انعزالية ضيقة، أي أنها كانت ترى إلى الجانب الواحد هذا، كأنه أمر قائم بذاته، منفصل عن سائر الجوانب الانسانية والاجتماعية التي تؤلف، بجملتها وبتفاعلها، وحدة كاملة، ثم تجعل من هذه الوحدة المتلازمة قوام شخصية المفكر أو الأديب، التي بها - بجملتها وبتفاعلها - يأخذ من الحياة ويعطي، يتأثر بالمجتمع ويؤثر فيه، يستنير بالقافلة ثم يكون من أنوارها الهادية.

وكان من أخطاء هذه التجربة، كذلك، أنها كانت تبالغ، أكثر الأحيان، بأثر العامل الذاتي المحض في تكوين الطابع الفكري أو الأدبي عند المفكر أو الأديب، في حين هي تَغفل عن أثر العامل الاجتماعي الذي هو الأصل في توجيه الفكر والمواهب الشخصية، كما تقول المدرسة الواقعية الجديدة التي كانت تجربتنا هذه تحاول أن تسير في ضوئها.

ومن أمثلة هذا الخطأ، أعني المبالغة بتأثير العامل الذاتي المحض، توكيدي اثر بشاعة الجاحظ مثلاً في تكوين مزاجه الأدبي الساخر، وتوكيدي أثر عمى بشار وأبي العلاء المعري في ابراز الطابع العام الذي تميز به كل واحد منهما في شعره، على حين غفلت عن اثر العوامل الاجتماعية التي كانت تطبع بيئة كل من الجاحظ وبشار وأبي العلاء وغيرهم بطابعها المتميز.

وأعترف الآن أن هذه الأخطاء كلها في تجربتنا السابقة كان مصدرها امرين اثنين: أولهما نقص الدرس الوافي والاستقصاء التام لمختلف اوضاع العصر والبيئة الاجتماعية اللذين عاشهما كل واحد من أولئك المفكرين والأدباء الذين تناولتهم التجربة، ثم نقص الدرس الوافي والاستقصاء التام لسيرة كل واحد منهم ولميراثه الفكري أو الأدبي في نصوصه جميعاً، وقد يكون العذر في هذا النقص، من كلا جانبيه، أن زحمة العمل اليومي المرهق وصدور المجلة اسبوعية، أي في مواعيد متقاربة جداً، كانا يحولان بيننا وبين الدرس المتأني والاستقصاء الكامل.

ولكن. . أيصح أن يكون هذا عذراً حقاً في نقص تجربة ذات شأن وخطر كهذه التجربة؟. . لا، وأقولها صادقاً مخلصاً.

وثاني الأمرين ـ وهذا هو الأصل والأهم ـ ان معالم الواقعية الجديدة في الأدب الابداعي والنقدي معاً، لم تكن يومئذ قد توضحت لأذهاننا بعد، وإنما كانت شخوصاً تطل علينا من بعيد، لا نتحقق ملامحها كما هي، ولا نتعرف سماتها الا تشبيهاً وتخميناً، فكان من هذا وذاك، أن جاءت التجربة هكذا، مبتسرة، سريعة، مرتجلة، سطحية!.

على أنه لا ينبغي أن نجحد فضل هذه التجربة علينا، رغم أخطائها ونواقصها جميعاً، فقد كشفت لنا حقيقة كانت عندنا فكرة مجردة، ثم تجسدت واقعاً لا ريب فيه، وهي أن ناشئتنا المثقفة في هذا الجيل، ليست ـ كما يحسب بعض الناس ـ هي التي تعزل نفسها بنفسها عن ميراث الفكر العربي. وإنما تعزلها عنه اسباب خارجة عن يدها هي، وجملة هذه الأسباب قائمة في وسائل البحث الأدبي الرجعية، وفي هذه المناهج التعليمية المتبعة في معظم المدارس التي تشرف على تثقيف الجيل في بلادنا، سواء أكانت رسمية أم وطنية خاصة، أم أجنبية، فإن من هذه المناهج ذاتها ما يتعمد أن يضرب هذه العزلة بين ناشئتنا المثقفة وبين الكنوز الصحيحة القيمة في ميراثنا الفكري، بمختلف عصوره ومراحله، ومن هذه المناهج ما يسوقه الجمود وأسلوبه التجريدي المحض، إلى ضرب هذه العزلة الغريبة العجيبة، بحيث يخرج الناشئون من المدرسة، وهم لا يعرفون من ميراثنا الفكري الا «قوالب» مائعة لا يميزها في أذهانهم أو في نفوسهم قوام أو لون أو نكهة أو رائحة، لأنها منتزعة من مواقعها في حقل الثقافة العربية انتزاعاً ساذجاً أفقدها الحركة والحرارة والحياة، أو لأنها «متخيَّرة» من مواقع قاحلة ليس شأنها ان تنبت غير الطفيليات. .

من هنا كانت هذه السدود القائمة بين معظم مثقفينا وبين الكنوز الخالدة في إرثهم الثقافي العربي. من هنا كانت هذه السدود، لا من المثقفين أنفسهم كما يحسب بعض الناس، ولا من صبغة سلبية في وطنيتهم كما يفهم بعض آخر.

هذه حقيقة كانت عندنا فكرة مجردة، فلما بدأنا تلك التجربة لأحياء تراثنا الفكري، عرفنا هذه الحقيقة واقعاً حياً لا ريب فيه، ذلك بأن هؤلاء المثقفين

مـا لبثوا أن وجـدوا في تجربتنـا، رغم نواقصهـا وأخطائهـا، نافـذة جديـدة إلى تـراثنـا ذاك، حتى أقبلوا، في شبه لهفة، يتشوّفون منها - على ضيقها - إلى الكنوز المطمورة وراء تلك «القـوالب» المـائعـة التي تقـدمهـا لهم معـاهـد الثقـافـة، او دراسـات البـاحثـين التقليديين، والنقاد الرجعيين، والمستشرقين الاستعماريين.

وكـان لنا من اقبـال المثقفين هؤلاء عـلى ما قـدمنا من تجـربـة في احيـاء التـراث الفكري العربي، رغم النقص الفادح في هذه التجـربة، ان ازددنـا ايمانـاً بعظم المهمـة التي جعلناها، منذ البدء، أولى مهماتنا الأساسية، ثم ازددنـا تقديـراً لخطر التبعـة التي تحتويها هذه المهمة، فصرنا نحسب لكل خطوة في سبيلنـا، حساب الخـطأ أو الانحراف أو التورط في ما لا ينبغي لنا أن نتورط فيه، بقدر مـا نحسب، كذلـك، حساب الخـير الفكري والوطني الذي ينبغي لنا أن نقصد إليه.

لهذا كله وقفنا عن متابعة التجربة، وقد ادركنا مدى النقص الفادح فيها، إلى ان نهيء لحركة الاحياء اسباب الدرس المتأني والاستقصاء الجاهد قدر الامكان، كما نهيء لأنفسنا أن نستوعب، بعمق، حقيقة هذه الـواقعية الجـديدة التي اخـذنا بهـا عقيدة في مذاهب الفكر، وسلوكا في طرائق الحياة، وأسلوباً في فنون العمل الأدبي، إبداعاً كـان أم نقداً.

ولقـد حققنا من ذلـك، أول الأمر، ان جعلنـا ميعاد هـذه المجلة مـع قـرائهـا، شهرياً، لا اسبوعياً، لينفسح لنا من الوقت ما يعيننا على الـدرس والإعداد، ولينفسـح لنا من صفحات المجلة ما يعيننا على استيعاب البحث دون اقتضابه، ثم انقضت اشهر جدَّت فيها ظروف واحوال ضاعفت زحمة عملنا، ولكن افدنا منها دروساً كثيرة لمهمتنـا نفسها، فلم نستطع اذن اعادة التجربـة في حقل احيـاء التراث الفكـري، على الـوجه الذي نقصد اليه، الا نشر ما كان يأتينا، خلال هذه الأشهر، في مـواعيد متفـرقة، من ابحاث غنية قيمة في هذا الحقل يكتبها لنا باحثون تقدميون في سورية، أو في مصر، أو في العراق.

* * *

بسطنا هذا الكلام، بهذا التفصيل، لكي يكون جواباً عن الاسئلة المتواردة علينا، دون انقطاع، من اولئك المثقفين انفسهم، الذين اقبلوا على تجربتنا الأولى بتلك اللهفة الطيبة، وبذلك التشوف الرائع، يستغربون كيف انقطعنا عن مهمتنا في إحياء التراث القومي، هذا اولا:

وأما ثانياً، فلكي نقول لأصدقائنا المثقفين الطيبين أولئك اننا ـ في الواقع ـ لم ننقطع قط عن الصلة بمهمتنا تلك، وإنما هي كانت منذ البدء، وستكون ابداً، صلتنا الواقعية بعملنا الأدبي والفكري والوطني معاً، لأنها منبثقة من جوهر عملنا نفسه، فكيف يمكن أن نقطع هذه الصلة، إلا أن نقطع ما بيننا وبين عملنا هذا، من الأساس؟.

وأما ثالثاً، فلكي نقول لهؤلاء الأصدقاء، كذلك، اننا نعود، مذ يومنا هذا، إلى حقل التجربة في احياء التراث من جديد، ولكنها هذه المرة تجربة شديدة عسيرة باهظة، لأن معها شعوراً عميقاً بثقل التبعة، ولأن معها عبرة التجربة الأولى لما تزل طريئة حية، ولأن معها ـ بعد ذلك ـ واقعاً من حياتنا لا نستطيع له الآن دفعاً، لكونه خارجاً عن ارادتنا بمفردها.

ذلك الواقع، هو ان مهمة احياء التراث الفكري العربي، ينبغي أن تكون عدتها الكبرى، مكتبة حافلة بالمراجع والنصوص والوثائق من كل نوع في هذا الباب، وينبغي أن تكون هذه المكتبة ـ اذا تحقق وجودها ـ في متناول ايدينا نرجع إليها كلما كان في وسعنا ذلك، لا يحول بيننا وبينها ما يحول بين الناس في مجتمعنا وبين حاجاتهم من هذا النظام «الروتيني» الشكلي الرث، ومن هذه «اللامبالاة» بقيمة الانسان وقيمة الفكر وقيمة المعرفة، ثم قيمة الصلة بين الشعب وبين تاريخه الحق وتراثه الصحيح.

وعزيز علينا أن نصارح أصدقاءنا الطيبين أولاء، باننا فاقدون لهذه العدة الضرورية، فاقدوها في بيوتنا لأنها لا تحصّل بغير المال يفضل عن ضرورات العيش اليومي، وفاقدوها في مؤسساتنا العامة، لان مؤسساتنا هذه ليس يعنيها من أمر الثقافة

والمعرفة ومن امـر التراث الـوطني والقومي والإنسـاني، الا ظاهـر مموه خـادع، والا ما يكون له صلة بمنافع ناس قلة من الناس، والا ما يكون له علاقة وثيقة بافكار ومفاهيم وتقاليد تعد تعبيراً عن فئات معدودة من فئات المجتمع .

* * *

آب ١٩٥٥

ثلاث شخصيّات صلبها التاريخ

في تاريخنا العربي القديم، ثلاث شخصيات تسير بها الأمثال، وتستفيض الألسنة بذكرها جيلاً بعد جيل حتى يومنا هذا، ولكنا حين نذكرها اليوم، إنما نذكرها غير ملتفتين إلى ما تنطوي عليه من عبرة وفكرة، وغير واعين إلى الأسباب التاريخية الإنسانية التي جعلت من هذه الشخصيات الثلاث، صلبانا ثلاثة على خشبة التاريخ.

ثلاث شخصيات قرن بها التاريخ العربي ثلاث رذائل، ثم راح يذيعها في الاجيال امثلة تحيا ولا تموت، كأن مشيئة التاريخ قصدت إلى خلقها وتكوينها قصداً عن تفكير وتدبير لكي تكون انعكاساً لمجرى الحياة الاجتماعية عند قومنا العرب في هاتيك الاجيال، ولكي تكون اسلوباً رائعاً من اساليب العرض والأداء.

ذلك اسلوب يعرض الفضيلة بوجهها السلبي حين يعرض وجه الرذيلة، ويؤدي الخير على صورة من صور الشر.

فأي صنيع للتاريخ هذا الصنيع؟ انه يقيم هيكلاً من تقاليد شعب على شخصيات ثلاث ليست هي في تاريخ هذا الشعب سوى نكرات ومجاهيل لا وجود لها الا كوجود الطحلب يعيش دون قوام ولا كيان.

اي تفكير هذا واي تدبير يقصد الى ابشع صور الشر، فيجلوها للأيام والأجيال صوراً لماحة السَّنا تشع خيراً وحقاً، وتشع فضيلة وخلقاً كريما؟

هذا هو العجب في امر شخصيات ثلاث في تاريخنا القومي تلوح ابداً في ذروة التاريخ، وتدعونا دوماً، منذ اجيال، ان نستجلي خيرها الكامن وراء الشر، وفضائلها المستترة بالرذائل، وعدلها المتدفق في قلب الظلم، وخلقها الكريم المترقرق في مجاري من اللؤم!

تلك هي شخصيات: أبي رغال، وعرقوب، والملك الغادر بسنمّار.

اولئك الذين ابدعهم التاريخ العربي ابداعاً من غمار الحياة العربية، لكي يقول للعرب في اجيال كهذه الأجيال، بأسلوب بكر كهذا الأسلوب: ان شعبكم يا قوم كان ينكر الخيانة، وخُلْفَ الوعد، والظلم، انكاراً شديداً، حتى نَصَبَ لهذه الرذائل الثلاث اعلاماً ثلاثة، ثم جعل لهذه الأعلام تاريخاً، وجعل من هذا التاريخ اسلوباً عظيماً في الدلالة على انكار المنكر، ثم ارسل ذلك كله في العصور والأجيال امثالاً سائرة تقذف اللعائن حمماً في وجه كل خائن، او مخلف للوعد، أو ظالم.

* * *

كيف يكون خائن واحد، في امة ضخمة وشعب واسع مدى الجماهير. كيف يكون هذا عَلَماً من الأعلام تسير باسمه الامثال في مدى التاريخ؟

لقد كان ذلك بالفعل، وقد سماه تاريخنا العربي **«ابا رغال»**.

و «ابو رغال» هذا، قال عنه تاريخنا انه رجل في اليمن قد خان قومه مذ وشى بهم إلى اعدائهم، فأوذي قومه بخيانته.. ثم ذهب القوم، وذهب اعداؤهم، ولكن بقي اسم «أبي رغال» يذيع في الزمن ان شعبا في العرب لم تكن في طبعه الخيانة، وان خائنا واحداً في هذا الشعب ندَّت به نزوة عارضة، فإذا هو سبة ولعنة في الأيام، وإذا اسمه جيفة في دروب الزمن تنشر النتن، ثم يستحيل النتن عبقاً من العبق الطيب يدل ان العرب كلهم قد انكروا على «أبي رغال» فعلته النكراء، فشهَّروا به تشهيراً، وصلبوه على خشبة لعلها اقدم خشبة صلب عليها خائن في التاريخ.

لقد صلب العرب الاقدمون «ابا رغال» على هذه الخشبة الراسخة ابداً في طريق

القافلة العربية، نعني بها هذا المثل السائر الذي يحيا ولا يموت، فقد ظلت العرب منذ تلك الخيانة حتى اليوم تشير إليه في الأمثال، فتسمي كل خائن «أبا رغال».

فهل يدل ذلك أن الخيانة كانت نادرة في العرب يومذاك، وأن الخونة قد انحصروا في رجل واحد، في «أبي رغال» هذا؟..

اغلب الظن، ان ذلك هو معنى هذا المثل، والا فلو كانت الخيانة شائعة يومئذ في العرب، لما صح ان يضربوا بخائن ما مثلاً يسير في الأرض العربية طولاً وعرضاً.

فيا لبئس المصير، مصير هذا الخائن، ويا لنعم شعباً كان يندر فيه الخائنون قومهم على مثال ما فعل «أبو رغال».

وأقول لكم الحق أن شخصية «أبي رغال» هذا، تملأ نفسي فتنة وروعة، لأن فيها وحدها تاريخاً عجباً، فما ذكرتها مرة ولا سمعتها مرة الا لمحت وراءها امة ترى في الخيانة امراً نكراً، وترى في الخائن، ولو كان فرداً واحداً في القبيل، امراً حقّت عليه لعنة الأجيال ابد الآبدين.

* * *

وذلك المسكين «عرقوب».. لم عاقبته العرب ذلك العقاب المروع، فصلبته على الخشبة نفسها التي صلبت عليها «ابا رغال»؟

لم يفعل «عرقوب» اكثر من أنه وعد اخاه مرة، في الحجاز، أن يهديه تمراً من نخلة له في المدينة (يثرب) فمطل وعده سنة كاملة، ثم مطله سنة أخرى، ولكن العرب لم تمهله سنة ثالثة، لترى هل سينجز وعده، أو يخلفه، بل عاجلته بالعقوبة، فصلبته على خشبة «أبي رغال» منذ ذاك.

كان العرب يرون ان «وعد الحر دين» فهم يرون اذن ان للوفاء بالوعد حرمة كحرمة الدين وقداسة كقداسته ولذلك لم يحتملوا ان «يَعِدَ عرقوب اخاه بيثرب» وعداً يتلوه وعد ثم لا ينجزه، فلا بد اذن، من صلبه في ساحة التاريخ، كما صلبوا، من قبل، «أبو رغال»...

* * *

و«سنَّمـار». . هذا الإنسـان الموهـوب المبدع الـذي احسن إلى ملك ظـالم طـاغ فجزاه هذا الملك على احسانه اسوأ جزاء واثابـه على مـا ابدع لـه ولَقّاهُ شـراً في مقابـل الخير.

فقد قالت العرب ان «سنماراً» هذا كان بارعاً في صنعة البناء والـريازة وزخـرفة القصور فاستثمره احد ملوك الحيرة في تشييد قصر له، فشيد «سنَّمار» القصر حتى جاء بدعاً في القصور يومذاك. فلما رأى الملك هذه الصنعة العبقرية، زُهِيَ بالصرح العظيم الأنيق، واستكبرت نفس الطاغية ان يداخلها الظن بان سنَّمار قد يصنع لغيره ما صنع له، فسوَّلَتْ له هذه النفس الاثيمة ان يبطش بالفنان العبقري ،كيـلا يبني، بعد، صرحاً عـلى طراز صـرحه هـذا للملك أو لعظيم غيـره، وقالـوا ان ملك الحيرة هـذا قـد قـذف «سنمار» من أعلى القصر، فما وصل إلى ساحته حتى كان حطاماً واشلاء.

ولكن العـرب قد أنكـروا ان يُجازَى سنمـار بالإحسـان سـوءاً، وبـالخـير شـراً، وبالنصح والإخلاص نكراناً وطغياناً، فانبروا لهذا الصنيـع السيء اللئيم، فصلبوه عـلى الخشبة تلك التي صلبوا عليهـا «أبا رغـال» و «عرقـوبا» وإذا هم يمسحـون، بيد كـريمة خيِّرة، هذا الجرح الكبير الوجيع الذي أصيب به اعز خُلق من اخلاقهم، وأكرم سجية من سجاياهم الأصلية، ثم اذاهم يرفعون اسم سنَّمار إلى ذروة الامثال يسير في الآفاق ويطوف في الأزمان.

وإني لألمح في دم « سنَّمار» شعلة تتضـرم وتضيء معـاً. . شعلة من الحق تعلن الأجيال كلها ان العرب امة كانت ترى نكـران الجميل امـراً إدَّاً وترى جـزاء الإحسان بالسوء ـ ولو من فرد واحد في القبيل مهما علا مكانه ـ عدواناً على شرف امـة باسـرها، فـاستحق «سنَّمار» إذن أن يكـون في تاريخهـا علماً في الأعلام ومثـلاً سائـراً في الأمثـال وشهيـداً من شهداء الـظلم والطغيـان على كـل لسان وكـل عصر وكل جيـل حتى يوم العرب هذا.

ولولا أن للظلم والطغيـان هذا المعنى البغيض الـرهيب في نفوس العـرب، لَطُلَّ دم سنَّمار في التاريـخ، وظل الجـرح الإنساني في هـذه المأسـاة، ينـزف دمـاً في اغـوار

النسيان، ويصرخ في اطواء الصمت والسكينة لا يسمعه احد، ولا يَأْسَى به احد، ولا يعلن العبرة منه في الإنسانية احد.

* * *

وبعد، هذه شخصيات ثلاث ابدعها التراث العربي من صميم ذات العرب، ليدل الاجيال على فضائلهم الأصيلة، وعلى كراهتهم رذائل الخيانة، والمخادعة، والطغيان، بمحض احساسهم الشعبي السليم، وببداهة طبعهم الإنساني الصافي، وكأنه يقول لنا، لهذه الأجيال اليوم:

ـ «أنتم، أيها القوم، احق ان تبحثوا في دنياكم الحاضرة، عمن يستحق أن يصلب على خشبة التاريخ، كما استحق «ابو رغال» الخائن، و «عرقوب» المخادع المماطل، وصاحب «سنِّمار» الظالم الباغي».

وإني لاحس ارواح هؤلاء الثلاثة تنادينا اليوم من على خشبة التاريخ بملء حناجرها، تقول:

ـ «من تراه يستحق اليوم هذا الصلب أيها القوم؟ انحن.. وما نحن سوى افراد ثلاثة في امة ضخمة، ام هؤلاء العديد من رجالكم في كل شعب عربي.. هؤلاء الذين يقيمون اليوم للخيانة اعراساً، ويرفعون للظلم والطغيان امجاداً، وينحتون من سجايا الشياطين الأشرار، مثيري الحروب، ونافخي ابواق الخراب والدمار، اصناماً يعبدونها، ويريدون أن يقدموا شعوبهم قرابين في هياكلها النخرة؟

آذار ١٩٥٤

الفكر العربي
في عاصفة التاريخ

قرأت في محنة عبد الحميد الكاتب، أنه حين فر مع مروان آخر خلفاء بني امية، قاله له مروان:

- «انج بنفسك يا عبد الحميد، فإنهم ان قتلوني خسرني اهلي وحدهم، وان قتلوك خسرك العرب جميعاً».

هذا كلام يستوقف النظر طويلاً، ويدعو إلى بحث قضية الفكر العربي، في تلك العصور، من احد جوانبه الأساسية الكبرى. فقد كان مروان لأيام خلت، قبل ان يصدر عنه هذا القول، يمثل تفكير الدولة العربية، وتفكير السلطة العليا فيها، وليس يجوز أن ينطق بشيء من هذا القبيل، بعد أيام قليلة من زوال سلطانه، الا كان ما ينطق به مظهراً يكشف عن حقيقة تفكيره حين كان صاحب الحول والطول والسلطان، لأن هذا الزمن القصير، عسير أن يكون قد بدل بعقله عقلاً جديداً، وبقيمه الفكرية قيماً جديدة، وبمقاييسه ومفاهيمه مقاييس ومفاهيم مستحدثة.

فمروان - اذن - يرى في عبد الحميد الكاتب مفكراً ليس لوجوده حدود كحدود كل فرد، وإنما تنبسط حدوده وتمتد حتى تكون في سعة مجتمعه كله، وحتى يكون وجود فكره وجوداً لقومه انفسهم.

ومعنى هذا ان مروان كان يرى ذلك بعقل كل خليفة في الدولة العربية، بعقل

كل ذي سلطان في المجتمع العربي يومئذ، لا بعقله هو بمفرده، ولا بمقاييسه الشخصية المحدودة.

فالفكر العربي ـ على ذلك ـ كان ذا خطر ضخم في رأي السلطات في الدولة العربية أيام مجد الدولة العربية. وقد يزيدنا يقيناً بهذه الحقيقة، ما صار إليه عبد الحميد الكاتب نفسه، بعد مقالة مروان هذه له. اذ راحت السلطة الجديدة، سلطة العباسيين، بعد ازالتها ظل الدولة الأموية، تبحث عن عبد الحميد في جهد جاهد، حتى ظفرت به مختبئاً في منزل صديقه الوفي الأمين، عبد الله بن المقنع، فما زالت به حتى قتلته افجع قتلة، جزاء حفاظه على رأيه بالخليفة الأموي الصريع، مروان.

فلو لم يكن لعبد الحميد شأنه الخطير عند المسيطرين الجدد، ولو لم يكن للفكر عندهم هذا الشأن نفسه، ولو لم يكن للمفكر في رأيهم شأن السلطة الفاعلة المؤثرة، لما اجتهدوا ذلك الاجتهاد في البحث عنه طويلاً حتى وجَدُوه، ولما اوردوه ذلك المصير الفاجع الذي انتهى إليه.

كل هذا يدلنا، بشيء من الوضوح، ذوي السلطان في الدولتين، الأموية والعباسية، لم يكونوا ينظرون إلى المفكر العربي نظرة سطحية من زاوية ضيقة، ويدلنا ان شأن الفكر عندهم لم يكن قليل الخطر، أو ضئيل الأثر، والا فكيف نفهم ان يقول مروان الخليفة الأموي لعبد الحميد، وهو ليس اكثر من كاتب في ديوانه: «.. وان قتلوك خسرك العرب جميعاً»؟.

هذه مسألة واضحة، كما اعتقد، تؤيدها شواهد كثيرة من التاريخ العربي في كل من عصور الراشدين، والأمويين، والعباسيين، وفي مراحل الدولة العربية التي قامت بأفريقية والأندلس، ولكن نريد أن نسأل هنا هذا السؤال:

ترى، كيف نستطيع ان نوفق بين اكبار الدولة لشأن الفكر العربي وتقديرها امره، وبين الاضطهاد الذي لقيه المفكرون في مختلف ادوار النهضة العقلية التي بنيت على اساسها تلك الحضارة العربية الواسعة الأثر في سلسلة الحضارة الإنسانية؟.

ويستتبع هذا السؤال سؤالا آخر، وهو: كيف نوفق أيضاً بين هذا الاكبار والتقدير «الرسمي» للفكر العربي، وبين هذا الذي وصل إلينا من تراثنا الفكري، ضئيلاً قليلاً لا يخلو من هزال إذا قيس بالعصور العربية الزاهية التي نعرف انها كانت خصبة جداً بالمفكرين والأدباء والعلماء وذوي المواهب الضخمة المتنوعة؟..

هذا السؤال وذاك، كلاهما يفرض علينا اليوم ان نضعهما موضع البحث الموضوعي، لنخرج بحقيقة صحيحة صريحة ترد عن تراثنا العربي هذا الارجاف الذي يتكاثر في هذه الآونة ويتضافر في اوساط معلومة تقصد إلى التهوين من شأن تاريخنا الفكري، لغرض واضح معلوم، هو قطع جيلنا الحاضر عن تاريخه، ونزع ما في نفوس هذا الجيل من اعتزاز بماضي قومه وبلاده، لأن ذلك ينتهي بالجيل إلى خمود جذوة الوطنية عنده، فلا يجد حينذاك ما يدعوه بقوة واصالة وعناد لحماية وطنه من الدخلاء المستعمرين، وللحفاظ على السيادة الوطنية لبلاده وأمته.

هناك ثقافات اجنبية ذات اهداف استعمارية تحاول ان تلقي باذهان المثقفين العرب الناشئين في الأجيال المتأخرة، أو هي تلقي بالفعل في اذهانهم ان يرتابوا بحقيقة الفكر العربي، وقدرته وطاقته واصالته ومدى اثاره في تطوير الفكر الإنساني.

وإننا لنسمع اليوم من هذا الإرتياب اصداء تتردد هنا وهناك، على بعض الأقلام وفي بعض الصحف العربية، وقد نسمع بين هذه الأصداء من يقول: لو انه كان للفكر العربي طاقة غنية ثرية، وكانت له اصالة راسخة ذات عمق وسعة، لنتج منه للحضارة العربية العقلية نتاج أضخم وأعمق واوسع من هذا الذي تحتفظ به خزانة التاريخ للأجيال الحاضرة!.

أما الحقيقة في الأمر، فهي ان الذين يرتابون بتراثنا الفكري على هذا النحو، او الذين يوحون بهذا الإرتياب، ينسون أو يتناسون، مسألة ذات شأن كبير يجب أن يعنى بها الباحثون في الكشف عن نواحيها جميعاً، وأن لا يقفوا مع المرتابين موقفاً سلبياً لا يتجاوز حدود النقد أو اللوم أو التجريح.

والمسألة التي نعني في هذا الباب، هي ان ما وصل الينا من نتاج الفكر العربي، أو ما يقع منه في أيدي المثقفين ببساطة وسهولة دون عناء، إنما هو ـ في الواقع ـ ليس

إلا جزءاً ضئيلاً من التراث الضخم الذي انتجه الفكر العربي في مختلف عصوره الذهبية.

صحيح أن هذا القدر المتداول من تراثنا العقلي ليس ذا حظ عظيم من الثراء أو العمق أو السعة او الأصالة، ولكن هذا القدر نفسه، على رغم انه الجزء الأضعف من تراثنا، تلتمع في بعض جوانبه قبسات باهرة تكشف بالبداهة ان وراءها خصباً قوياً في التربة الفكرية وطاقة هائلة للابداع، وأصالة عريقة قابلة للامتداد والشمول والتعميق، كما تكشف - بالوقت نفسه - عن هذا الخصب وهذه الطاقة، لا يمكن أن تمر بهما حركة التاريخ من غير أن تدفعهما للانتاج بأكثر مما نرى.

نعم، نحن لا نشك أن الدولة العربية، في ادوار مختلفة، قد حالت بين الفكر العربي هذا وبين أن تتهيأ له أسباب الانتاج كلها، من حرية وتسامح ورعاية وحماية، وذلك لا يتناقض مطلقاً مع ما استنتجناه أولا من كون ذوي السلطان في الدولة العربية كانوا يعرفون قدر الفكر، ويفهمون الدور العظيم الذي يمكن أن يؤديه في المجتمع، بل الأمر على العكس، فإنه من طبيعة تقديرهم لشأن الفكر وفهمهم دوره الخطير ان يكون موقفهم حياله - حين يستأثرون بشؤون الحكم والسلطان كلها - موقفاً سلبياً يكفكفون من حريته ويضطهدون من أهله مَنْ يفكر باستقلال وشرف، ويقيم تفكيره على الصلة بينه وبين الحياة والناس، ويدعم بتفكيره حركة التطور والتقدم الدائرة دون توقف.

ولذلك يمكن القول أن طاقات الفكر العربي قد ظلت، حتى في ازهى عصور الانتاج العقلي، مكبوتة لا تعطي كل ما لديها من زخم وقدرة على العطاء، لأنه لم يكن يتيسر لها دائماً من وسائل الحرية ما يدعها تعمل في ميادينها وفق حركة ابداعها ونشاطها كما تشاء.

وهنا ننتقل إلى نقطة مهمة في الموضوع، فيسأل سائل: ترى، ألم يكن في الفكر العربي آنذاك نماذج من العمالقة لا تمنعهم القوة ولا يحول الارهاب والاضطهاد دون أن يبدعوا كبار الأعمال الفكرية كما حدث في مراحل كثيرة من تاريخ الفكر البشري؟..

ونجيب عن ذلك ان امثال هؤلاء العمالقة لم يخل منهم تاريخ الفكر العربي، فقد كانوا في كل عصر من عصور العربية، وكان لهم الوان من الابداع العقلي، ولكن الارهاب والاضطهاد، في بعض تلك العصور، اذا لم يستطع ان يمنع أولئك العمالقة عن ان يبدعوا، فإنه قد حال دون ان يصل ابداعهم إلى الناس، وإلى الأجيال من بعدهم، ولقد حدث في تاريخ الفكر العربي ان طمست اسماء اعلام كبار، وطمست آثار آخرين فلم يطلع عليها إلا قلة من الناس في زمنهم.

فإذا أضفنا إلى هذا، ما صنعته موجات الطغاة الأجانب الذين اجتاحوا ارض الحضارة العربية، كالتتار والمغول وجيوش الأتراك والصليبيين، على مراحل متعاقبة من التاريخ، استطعنا ان ندرك حقيقة كبيرة، هي ان الفكر العربي لو أنه لم يكن من قوة الخصب والانتاج بحيث ابدع في العصور المؤاتية القليلة تراثاً ضخماً رائعاً، لما كان انتهى الينا منه هذا القدر الذي تحفل به خزائن الفلسفة والعلم والأدب في العالم الآن.

فإن موجة كموجة التتار التي اجتاحت بغداد ذات يوم في التاريخ، كافية وحدها أن تلتهم كل ما انجبه الفكر العربي في عهود الدولة العباسية، ولكن رغم ذلك، ورغم موجات الطغيان الأخرى التي تعرضت لها معاقل الفكر العربي في مراحل اخرى من الزمن، بقي لنا من تراث هذا الفكر ما نعرف جميعاً، وتعرف المدنية الأوروبية نفسها، انه ادى للحضارة البشرية فضل الاستمرار في سبيل التقدم من غير انقطاع، وقد كانت هذه الحضارة مهددة بالانقطاع فعلاً، والابتداء من أول الطريق لو ان الفكر العربي لم يؤد دوره العظيم هذا، وعلينا ان نتصور اية فاجعة كانت تصيب الإنسانية لو انه قضي عليها ان تبدأ سلسلة الحضارة من أولى حلقاتها.

حقاً يجب علينا، حين نرتاب بقيمة التراث الفكري العربي الذي وصل إلينا من خلال الأجيال الغابرة، أن نستحضر بأذهاننا هذه الصورة التاريخية الرهيبة التي تحدثنا بها اوثق مراجع التاريخ عن فعلة التتار والمغول يوم قذفوا إلى المياه والنيران بكنوز الفكر الإنساني التي كانت تحتشد بها مكتبات بغداد وغيرها من العواصم والحواضر الفكرية في بلاد العرب.

* * *

على ان للقضية جانباً آخر يحسن بنا أن نواجهه بصدق وصراحة:

لم تكن محنة الفكر العربي منحصرة في مكابدة الاضطهاد والإرهاب، او في معاناة الحرق والإغراق والإتلاف من الغزاة البرابرة، تتاراً كانوا او مغولاً، أم اتراكاً، أم صليبين، بل هناك وجه آخر من المحنة ينبغي أن يكشف عنه الباحثون اليوم، وذلك أن الفكر العربي إذا كان قد لقي في عهود بعض الخلفاء مجالاً من الحرية والتسامح والرعاية، يمكن القول ـ مع ذلك ـ انه لقي حتى في تلك العهود نفسها، إلى جانب الحرية والتسامح والرعاية، محنة أعمق شأناً من الإرهاب والاضطهاد، لأنه بلغ من تفاقم هذه المحنة انها كادت أن تتحول بالفكر العربي عن وجهته الأصيلة من الشمول والسعة والعمق، ومن الابداع والبناء، إلى وجهة غريبة عن اصالة الفكر الإنساني، تكثر فيها الالتواءات والإنحرافات ومواطن الشذوذ.

لقد كان ذوو السلطان يرهبون الفكر ويخافونه، بقدر ما كانوا يكبرونه ويقدرون شأنه، ولذلك رأينا اشدهم عداء للفكر ارسخهم معرفة بأمره وأقربهم صلة به.

كانت مخافة ذوي السلطان من الفكر، تتجسد حيناً في الإرهاب والاضطهاد الفكريين رأساً، ولكنها تجسدت في أكثر الأحيان بصرف المفكرين، علماء كانوا ام كتاباً وشعراء وفنانين، عن رؤية مظالم السلطات في المجتمع، باغداق النعمة عليهم حتى يجعلوا مواهبهم وقفاً على مشيئة «ولي النعمة»..

فالشعر العربي، مثلاً، انصرف معظمه، في العصور التي كثر فيها الظلم، وتفاقم فيها الانحلال الاجتماعي، عن صلته بالمجتمع وتصويره اوضاع الحياة العامة، إلى وجهة اخرى، اما ان تكون عبثاً ولهواً ومجونا وعربدة، وإما ان تكون «تبخيراً» للحكام..

والنثر العربي انصرف زمناً طويلاً عن وجهته البنائية إلى زخرف من القول لا طائل منه، وكذلك شأن العلم.. ما كان العلم في تلك العصور الناشطة ليقف عند تلك الفتوح الرائعة التي اقتحمها الفكر العربي يومذاك، لولا أن يد السلطان كانت تشير إليه مرة ان يسير في هذه الطريق ومرة أن يسير في تلك، فلا يملك من امره الا أن

يخضع ويستسلم. لأنه اذا خالف عن ذلك تعطلت حركته وفقد الأداة التي بها يستنبط ويكتشف ويقتحم؟ . .

وهناك مفكرون كثيرون تمردوا، في تاريخنا الفكري، على دواعي الاغراء هذه، ولكن الاضطهاد سلك سبيلاً آخر إلى ابعادهم عن ساحة المجتمع وساحة التاريخ معاً، إذ أخفى آثارهم الشامخة، وأخمل أسماءهم العبقرية، ومع ذلك، بل رغم ذلك، ظهرت آثار الكثيرين منهم وتألقت اسماؤهم، وظل آخرون مغمورين.

وإنك لتعجب كيف استطاع الجاحظ مثلاً أن يخلص من المحنة في بعض ميادينه، فيبقى سليماً معافى، ويبقى في نعمة ورفاهة، مع كونه من المفكرين الذين لم يستطيعوا الا أن ينظروا إلى القواعد والأعماق دون القمم والسطوح.

وتعجب أيضاً لأبي العلاء المعري كيف تمرد على المحنة هذه من كل اقطارها، ولكنك تأسى وتألم لأبي الطيب المتنبي، إذ كافح المحنة كفاح الأبطال، ولم يستطع أن يفلت من مكرها قط، بل كل ما استطاعه ان ترك هذه الأبيات والقصائد التي تظل تنزف دماً من جراحاته العميقة الحية ابداً تنطق بجراحات عصره كله.

اما بشار المسكين، فقد ابلى في الكفاح بلاء رائعاً جباراً، ولكن يد السلطان كانت اشد بَأْساً في الميدان من جبروت فكره المبدع الخلاق. .

تشرين الثاني/ كانون الأول ١٩٥٥

ابن سينا: فكرة تقدمية

بدأت الاحتفالات بذكرى الألف الأول لوفاة المعلم الثالث ابن سينا، منذ شهرين: في بغداد. وستتصل الاحتفالات بهذه الذكرى في جميع انحاء العالم. وقد كان للفئات التقدمية الواعية اكبر نصيب في تقدير هذه الذكرى واعزاز شأنها وتوضيح مكانتها في ذكريات التاريخ الحضاري التقدمي المبدع.

ولا شك أن آثار المعلم الثالث الفكرية، هي: اولاً، جزء من التراث الفكري العربي لا ينفصل عنه بحال، وهي، ثانياً، حلقة ذهبية في سلسلة الحضارة الفكرية الإنسانية عامة.

وليست قيمة ابن سينا العلمية والفكرية، من البساطة بحيث نستطيع ان نضع الخطوط التفصيلية لأهم عناصرها، في مقالة موجزة عابرة كهذه، وليس من شأن هذه الصفحات القليلة الضئيلة ان تستوعب الفكرة الشاملة لطبيعة الآثار العظيمة التي ابدعها عقل ابن سينا الخلاق، فأضفى بها على المعرفة الإنسانية وعلى الفكر العربي لوناً من الابتكار «الشخصي» والتحرر الفكري كان له ظل ظليل في كثير من مبدعات العقل العربي بعد ذلك.

ولكن هذه المقالة الموجزة العابرة، اذا لم تحتمل هذا الاستيعاب، فإنها بالأقل مستطيعة ان تستوعب لمحة من لمحات هذا المعلم نرى في ضوئها إلى القاعدة الأولى التي قام عليها بناؤه الفكري كله.

كان ابن سينا ـ في ظاهر الأمر ـ متعدد الجوانب «مزدوج» الشخصية، فقد كانت له مشاركة في كل علم وفن. . كان فيلسوفاً وطبيباً، وكان عالماً نفسياً وفيزيائياً، وكان موسيقياً وشاعراً وفقيهاً، ثم كان ـ مع هذا كله ـ سياسياً عمل في السياسة ولقى منها شقاء ونعيما، وذاق فيها العز والهوان معاً، ومات وهو من المضطهَدين.

كان ابن سينا متصلاً بالحياة الواقعية العملية ـ اذن ـ اتصالاً شديداً عجيباً، بل لقد بلغ من شدة اتصاله بالحياة وارتباطه بها، ان كان شغوفاً بها كل الشغف، مقبلا على لذاتها اقبالا يكاد يشبه النهم، ممارساً لتبعاتها واعبائها اعنف ممارسة، متذوقاً لسرائها محتملاً لضرائها اشد ما يكون التذوق واقوى ما يكون الاحتمال.

أترى يصح أن يكون هذا تعدداً في جوانب ابن سينا، أم يصح ان يكون هذا «ازدواجاً» في شخصيته؟.

قد يبدو هذا ـ كما قلت ـ تعدداً وازدواجاً، ولكنه ليس كذلك. وقد تعجب كيف يجمع رجل هذه الجوانب كلها في شخصه، وكيف يكون الرجل الواحد فيلسوفاً وعالماً طبيعياً في آن معاً، وكيف يكون باحثاً نفسياً قريباً من الطريقة الميتافيزيكية، ويحمل ـ مع ذلك ـ ريشة المهندس يضع الخطوط ويرسم الأشكال ويقيس الأبعاد. ثم هو ـ فوق هذا ـ ينغم الحياة: يقيم الأوزان الشعرية، ويوقع الألحان الموسيقية على الورق وعلى الوتر معاً.

قد تعجب لهذا كله، وقد يزيد عجبك حين نقول لك ان هذا ليس تعدداً في جوانب الذات، وليس هو «ازدواجاً» في الشخصية، وترى ان هذا كله اظهر مظاهر التعدد و «الأزدواج».

والواقع انك لو تعمَّقت الأمر قليلاً، لكشفت عن حقيقة واقعية لا ريب فيها، تنكر كل الانكار فكرة «الازدواج» والتعدد، ولرأيت ان واقع الحياة يأبى ذلك، لأن الحياة قائمة على «وحدة» الجوانب واتصال حلقاتها بحيث لا تتميز واحدة منها عن الأخرى إلا بالصور والمظاهر والأشكال والآثار.

ولو تعمقت امر ابن سينا نفسه كذلك، لوضعت يدك على القاعدة الأولى التي

يقوم عليها بناؤه الفكري كله، ولعرفت ان هذا التعدد و «الازدواج» في شخصيته، ليس هو الا ظاهرياً سطحياً، فإنك سترى شخصية هذا المعلم، بل طبيعته الفكرية، قائمة على ان الحياة وحدة تامة كاملة لا تتجزأ إلا ظاهراً، ولا تنفصل الا صورة، فجانب الطبيب منه يأخذ ويستفيد من جانبه الفلسفي، وهذا يأخذ كذلك من جانبه الفيزيائي والهندسي والسياسي، والفني، وكل واحد من هذه الجوانب يأخذ من صاحبه ويستفيد، ويؤثر به ويتأثر منه، حتى تأتلف من هذه كلها «شخصية» واحدة، وطبيعة فكرية واحدة.

ومن هنا نستطيع ان نقول جازمين ان شخصية ابن سينا الفكرية والفنية الإنسانية، إنما هي تجسيد حي لفكرة تقدمية رائعة تقول بـ «وحدة» الحياة، وكأن ابن سينا قصد إلى الجمع بين هذه الألوان الكثيرة من المعرفة قصداً، لكي يرفع عن هذه الألوان الكثيرة «تهمة» التناقض، ولكي يثبت بالفعل ان «وحدة الحياة» امر واقعي عملي قائم بالفعل لا بالقوة، وبالوجود الحقيقي لا بالامكان المجرد.

ونظرته الفلسفية لحقيقة الخلق والوجود، وعلاقتهما بماهية الخالق، هي مظهر واضح لما نقول من طبيعة تفكير الرجل. فهو - في نظرته هذه - يكاد يبتعد عن التفكير التجريدي المطلق، بل هو يبتعد عن هذا التفكير فعلاً، حين يقول ان الخلق اثر ضروري لطبيعة الخالق، وان الله مضطر ان يخلق الوجود، اي ليس للخالق وجود من غير ان يكون معه شيء مخلوق، وليس للطبيعة «الآلهية» الا ان تحقق كل ما في طاقتها من قدرة على الخلق والايجاد.

وهذا اللون من التفكير يؤدي حتماً إلى القول بأن المادة ليست أمراً حادثاً عابراً، ولكنها قديمة كقدم «الله» وازلية كما هو «الله»، وهي - اذن ابدية خالدة كشأن القوة الخالقة، لأن «الله» لا وجود له الا مع خلقه، فإذا كان هو قديماً ابدياً، فالخلق قديم ابدي كذلك حتماً.

هذا ما تؤدي اليه نظرته الفلسفية في طبيعة الخلق والإيجاد، وان كان بين المادة وبين القدرة الخالقة من وسائط، في رأي ابن سينا، وهي الوسائط التي يسميها العقول العشرة. ذلك ان هذه العقول العشرة نفسها لا حقيقة لها ألا بما يفيض عنها من حقائق

الوجود المادي. فالمادة ـ اذن ـ موجود ازلي ابدي خالد، تنبثق عنه جميع الموجودات الفكرية، والمبدعات العقلية والحضارية.

وعندي ان هذه الطريقة في التفكير، مستمدة من طبيعة هذه «الوحدة» التي يراها ابن سينا في الحياة، هذه الوحدة التي عاشها ابن سينا بجسده وبعقله معاً، وذلك انه لشدة ارتباطه بالحياة ولعمق اتصاله بالوجود الواقعي، ولقوة احساسه بمادة هذا الوجود، يرى الموجودات كلها، ويرى جوانب الحياة جميعاً متصلاً بعضها ببعض، ويرى ان «المادة» التي تحتوي الوجود والحياة هذا الاحتواء الشامل الموحد، لا يمكن ان تكون مجرد امر حادث عابر سرعان ما يفنى ويضمحل.

على هذه القاعدة، قام بناء المعرفة التي شادها ابن سينا، ووضع فيها من «شخصيته» احجاراً و «مداميك» تشع بالفكر المتحرر والعقل المبدع، والنظر البعيد الشامل.

* * *

ومسألة اللغة التي ادى بها ابن سينا معارفه المتنوعة مسألة ذات شأن كبير لا يجوز للباحث اغفالها، حين يريد ان يرسم الخطوط الأولية لشخصيته الفكرية.

معارف متنوعة، كل نوع منها ذروة شامخة في حقل المعرفة الإنسانية، كل نوع منها عمق فسيح من اعماق الفكر الإنساني، كل نوع منها ولادة جديدة في سلسلة التوالد العقلي الدائم، كل نوع منها كان، في عهد الرئيس ابن سينا، رافداً جديداً من روافد الحضارة العقلية التي شقت الموجة العربية حينذاك، مجاري من هنا وهنا، لتنصب جميعاً في مجرى واحد، هو اللغة العربية.

وكان هذا المجرى ضيقاً محدوداً، لأنه منبثق من الصحراء، خارج من حياة البداوة، منساب من العيش البسيط والفكر البسيط، والمعرفة البسيطة.. فكيف استطاع هذا المجرى الضيق المحدود، أن يستوعب روافد هذه الحضارة العقلية الآتية اليه من حضارات الهند وفارس واليونان والرومان، وما تلاقى مع هذه جميعاً من حضارات أُخر؟..

كيف استطاعت اللغة العربية، أن تؤدي هذه المعارف المتنوعة التي استفاض بها عقل ابن سينا وامتلأت بها حياته خصباً وتوليداً وابداعاً؟.

لقد كتب ابن سينا في كل فن من فنون المعرفة بعصره، وجدد واضاف وابدع في كل واحد من هذه الفنون، وكان الحرف العربي اكبر وسائل ابن سينا لأداء معارفه هذه، ومعارفه كما علمت شموخاً وعمقاً وانفساحاً وجدة، فكيف طاوعه هذا الحرف على ادائها دون عنت ولا رهق ولا ضيق؟..

هذه مسألة تستوقف نظرنا اليوم، ونحن في موقف من لغتنا يصح ان نسميه «ازمة تعبير»، كما يصح ان نصف هذه «الأزمة» بأنها عسيرة شديدة.

تستوقف هذه المسألة نظرنا، لأنا نرى ابن سينا قد اوجد لمعارفه جميعاً اسماء ومصطلحات وتعابير في اللغة العربية صارت ملكاً لهذه اللغة، وصارت ذات دلالات ومفاهيم وايحاءآت ما تزال الثروة الكبرى لهذه اللغة.

فهل نستطيع ان نفهم من ذلك ان في طبيعة اللغة العربية وادواتها الاشتقاقية، قابلية مطواعة للشموخ والانفساح والعمق والتجديد؟. هل نستطيع ان نفهم من ذلك ان هذه القابلية المطواعة، ليست وقفاً على زمن دون زمن، أو على جيل دون جيل؟.

نعم، ذلك ما نستفيده جازمين، ونحن نذكر ابن سينا ونحتفل بتراثه الفكري العظيم، وذلك ما يصرخ بنا ان «ازمة التعبير» التي نعانيها اليوم، ليست هي ازمة لغة وإنما هي ازمة حياة بكاملها...

هي جزء من ازمتنا الكبرى الشاملة، ولن نملك امر لغتنا الا يوم نملك كل امرنا، يوم نتحرر من كل عبوديات الماضي والحاضر..

أيار ١٩٥٢

القصة العربية خلال التاريخ

من العجيب أننا لا نزال، حتى في زمننا هذا، مضطرين حين نبحث القصة في تاريخ العرب، أن نصرف البحث كله في اثبات ان هذه القصة موجودة بالفعل في تاريخ الحياة العربية، على حين ينبغي ان نكون قد انتهينا من هذا الأمر، وفرغنا لاحياء هذا التراث القصصي الزاخر الحيوية في تاريخنا واستلهام آثاره في خلق الجديد من القصص القومي الإنساني.

قلت من العجيب هذا، لأن الشكوك التي كانت تثار بشأن القصة العربية، في الجيل الذي سبق جيلنا الحاضر، قد صهرتها الأضواء الجديدة في التفكير الإنساني، فتحولت الشكوك بمثل هذا الشأن إلى ادراك لحقائق الآداب البشرية وعلاقاتها، خلال مجرى التاريخ، بحيوات الأمم والشعوب، وعلاقات الأمم والشعوب هذه بعضها ببعض، وتأثر كل منها بما يأتي به غيرها من آداب وفنون وثقافات وحضارات.

لقد جلا لنا التفكير الإنساني الحديث هذا الجانب من القضية، بحيث صار من الواضح ان التاريخ البشري لا يعرف البتة امة أو شعباً كان له نوع من الوجود الحضاري ولم يأخذ من كل حضارة سبقته أو عاصرته، كل ما يتصل بجذور هذه الحضارة او تلك من مختلف ألوانها وأنواعها ونواحيها البشرية.

والقصة من حيث هي ظاهرة بشرية عميقة الجذور في علاقة الإنسان بالحياة،

منذ بدء علاقته بالحياة، كانت دائماً ذات مجاري متشعبة في وجود الأمم والشعوب والحضارات، فلم تقف عند أمة دون أمة، أو شعب دون شعب، أو حضارة دون حضارة.

هذه حقيقة نجرؤ على القول بأنها اصبحت من بدهيات الحقائق في تفكيرنا الحديث حتى ليكاد يُقْضَى تماماً على الجدل الذي استمر زمناً طويلاً بين علماء الأدب والتاريخ بشأن الوطن الأصلي للقصة، فقد ظهر في العلماء المحدثين من يرى انه من العسير القول بأن للقصة وطناً بعينه نشأت فيه أول ما نشأت، ثم انطلقت منه إلى سائر المواطن.

ويستند الرأي هذا إلى أن القصة، في حقيقة مؤداها ومحتواها، إنما هي انعكاس طبيعي لمختلف مظاهر الحياة النفسية والعقائدية والإجتماعية التي يحياها الناس منذ بدأت حياة الناس على هذا الكوكب، ومذ بدأت النفس البشرية تستشعر الرهبة امام ظاهرات الكون والطبيعة، ومنذ بدأ الإنسان يحرك لسانه بالكلام يعبر عن مشاعره وعواطفه وحاجاته، ومنذ أخذ يفسر ظاهرات الكون والطبيعة تلك بتفسيرات تتغير وتتطور وتقترب شيئاً فشيئاً إلى الوضوح والتركيز كلما صعد في سلم التطور الإجتماعي جيلاً بعد جيل. فالقصة ـ على هذا ـ تراث انساني مشترك لا يختص بقوم دون قوم، ولا يقتصر وجوده على شعب واحد أو بضعة شعوب.

يضاف إلى هذا ان علماء اللغات القديمة قد وصلوا بدراساتهم إلى القول بأن الجماعات البشرية، في العصور السالفة، تتشارك في كثير من مظاهر العادات والعقائد الدينية، وفي كثير من الأساطير والتقاليد والطقوس الناشئة عن طريقة تفسيرها لأحداث حياتها اليومية، وللظاهرات الطبيعية والكونية الدائمة.

ويرى البحاثة س. ب. تيلور[1] ان العوامل البشرية التي تتفق حيناً وتختلف حيناً آخر تنتج نوعاً من القصص تجمع بينه جامعة النفسية البشرية، وتفرق بينه العوامل الاقليمية المحلية.

---

(١) «قصصنا الشعبي» للدكتور فؤاد حسنين علي ـ ص ٢٣.

ويرى العالم «غريمة» [٢] ان القصص الشعبي هو، في الواقع، بقايا الأساطير والملاحم التي سادت العصور القديمة جداً، ثم اهملتها الطبقات الخاصة بعد نموها في العصور المتأخرة، ولكن الطبقات العامة احتفظت بها وكيفتها وفق بيئاتها الجديدة.

ووقائع التاريخ نفسها، ومأثورات الأديان والعقائد والأساطير والاداب القديمة، ؤيد هذه الآراء. فنحن نرى التوراة مثلاً تشير إلى وحدة لغات العالم قديماً بما تقص علينا من حكاية برج بابل الذي كان أول الأمر رمز اتحاد الشعوب ثم افترقت فيه الألسنة وتعددت اللغات لحكمة ما. وفي قصص الصين والهند والبابليين وسائر الشعوب التي ظهرت قديماً في الجزيرة العربية خرجت منها إلى شواطىء المتوسط وإلى القارة الأفريقية، ما يؤيد هذه الحكاية ويعبر عن مؤداها، كما ان الاعتقاد الشائع في القديم عند معظم الشعوب من ان اللغات جاءت بطريق الوحي، يؤيد هذا الشعور الإنساني العريق بأن مصدر الكلمة واحد، من حيث هي تعبير عن الإنسان، أي عن العواطف والمشاعر والحاجات الإنسانية المتشابهة.

لهذا كله نستطيع ان نرفض كل رأي يقول لنا اليوم ان هناك حضارة ما اقامها شعب ما على هذه الأرض من بناء يديه وحده ولم تشاركه في بنائها يد او عدة ايد من تراث حضارة سابقة أو معاصرة.

وعلى هذا الأساس نفسه نستطيع أن نرفض كل رأي يقول لنا اليوم ان العرب مثلاً حين تأثروا بثقافات الهند والفرس واليونان والرومان، لم يأخذوا هذا اللون من ثقافة الفرس والهند وأخذوا ذاك اللون وحده،وانهم لم يأخذوا ذاك اللون من ثقافة اليونان والرومان وإنما أخذوا هذا اللون وحده. .بل القول الصحيح الذي نستطيع ان نعتقده، وفقاً لما جلاه لنا التفكير الحديث ولما كشفته لنا وقائع التاريخ، هو أن العرب حين تأثروا بثقافات هذه الأمم انما تأثروا بألوان هذه الثقافات جميعاً وأخذوا منها جميعاً: علماً وأدباً وقصصاً وفناً ونظماً وعادات وأفكاراً، وتقاليد كما حصل للأمم والشعوب التي تأثرت بالعرب أنفسهم ذلك لأن الأخذ والتفاعل هنا لا يخضع لارادة قاصدة واعية،

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤.

ولكن يحصل بارادة التاريخ نفسه، أي بفعل العوامل التاريخية الموضوعية المستقلة عن ارادات الناس.

ويتفرع عن هذه الحقيقة امر يهمنا ان نقرره منذ الآن، لأنه الدعامة العلمية الهامة للبحث عن مكانة القصة في تراثنا الأدبي. وهذا الأمر هو أن قصص كل أمة، ولا سيما ذاك الذي نسميه القصص الشعبي المنبثق من تاريخ الشعب وتقاليد حياته ومن عقائده، وأساطيره، ليس يمكن ان نرجعه إلى أصل قومي خالص أبدعته أخيلة قومية خالصة لا صلة بينها وبين أقاصيص الشعوب الأخرى وثقافاتها وأساطيرها وأخيلتها وحيواتها المرتبطة هي أيضاً بسلسلة الثقافات والأساطير والاخيلة والحيوات الانسانية التي سبقتها او عاصرتها.

ففي تراثنا القصصي، مثلاً، الف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة، والأدب الكبير، والأدب الصغير فهل من صحيح البحث العلمي ان تخرج هذه وامثالها من تراث القصة العربية لمجرد انها ذات اصول اجنبية بعيدة، رغم انها نمت واتسعت وعاشت في احضان الحياة العربية؟

كما أنه ليس من صحيح البحث العلمي ان نتابع أمثال هذا القول الذي يطلقه **البارون كارادوفو** من «انه لم يسبق الادب العربي أي أدب آخر في نوع الأقاصيص[٣]»، لأن ذلك يخالف الحقيقة البشرية التي أشرنا إليها آنفاً.

على هذه الأسس نستطيع أن نبني الرأي، في كثير من الاطمئنان، بأن للعرب تراثاً قصصياً زاخر الحيوية، متنوع الوجوه والنواحي، يساير تاريخ الحياة العربية منذ أبعد جاهليتها، بل هو يتسلسل صعدا مع الزمن منذ قامت الحضارات القديمة الأولى في شبه جزيرة العرب وعلى اطراف الهلال الخصيب حيث نشأت سلالات بشرية متتابعة متفاعلة فيما بينها من جهة، ومتفاعلة مع الأقوام الآخرين من جهة ثانية، حتى انبثق منها العرب ونشأت لهم في هذه الأرض العريضة حياة نشيطة، ثم حضارة خصيبة وَلُوْد تفاعلت هي أيضاً مع حضارات قديمة سبقتها وحضارات عاصرتها أو جاءت بعدها.

---

(٣) «الأدب القصصي عند العرب» لموسى سليمان ـ ص ١٥.

وهنا ينبغي لنا، قبل أن نأخذ بالحديث عن القصة العربية خلال التاريخ، أن ننبه إلى أمر ذي شأن وهو أننا نعني بالقصة، في مثل هذا البحث مفهوماً غير مفهومها الحديث الذي نشأ مع نشوء النهضة الصناعية الأوروبية ونشوء الطباعة الآلية وتطور الصحافة، فإن هذا المفهوم الحديث قد وضع للقصة قواعد ورسم لها أساليب خاصة، وجعل لها تركيباً معيناً تتحرك خلاله الأشخاص وتنمو الحوادث وتترابط العناصر القصصية على خطة مقصودة وتدبير محكم من خارج حياة القصة نفسها، أي بقصد من القاص وتدبيره ووعيه.

نضيف إلى هذا كله أن القصة الحديثة أصبحت تعبر عن تاريخ جديد للإنسان يختلف كل الاختلاف عن تاريخ الإنسان في العصور القديمة والوسيطة، أي قبل أن تتحول العلاقات البشرية إلى طابعها الجديد الناشيء عن ظهور الصناعة الالية منذ بداءة العصر الذي جرى الاصطلاح على تسميته بعصر الاحياء.

فان مفهوم القصة الحديث، القائم على هذه الأسس الجديدة بعد عصر الاحياء، اذا أخذناه مقياساً للبحث في القصة القديمة، انفتحت ثغرات واسعة جداً للشك في قيمة التراث القصصي الذي خلفته الأمم والشعوب غير العربية التي لا يشك أحد من الباحثين أنها ذوات تراث غني في هذا الباب، مع أن تراثها هذا لا يخضع لهذه القواعد والمفاهيم التي وضعها النقد الحديث، ووضعتها المذاهب المستجدة للقصة في العصور الأخيرة.

وإذا أبعدنا النظر إلى قصص الهند والفرس واليونان والرومان مثلاً، هذه الأمم أو الشعوب التي لا يختلف الباحثون بأنها كانت على غنى وافر بالثروة القصصية، فإننا لا نجد الفرق بين قصصها وقصص العرب في التاريخ فرقاً عظيماً يصح ان يحمل عدداً من الباحثين على نكران القصة العربية، أو التقليل من شأنها كما نعلم.

فهذه الالياذة وهي أشهر آثار اليونان في القصص، صحيح انها كانت تنتسب إلى هوميروس، ولكن الذي عليه العلماء أنها ترجع إلى أصل تاريخي سابق لعهد هوميروس، أعني حصار طروادة، وان الشعب اليوناني كان يتداول القصة قبل عهد هذا الشاعر بأجيال طوال، وأنها كانت تنمو وتتسع بتوالي الأجيال على السنة

القصاصين من الشعب، حتى جاء هومير فنظمها ودوَّنها وأتم فصولها فنسبت إليه [٤] وهي بجملتها انعكاسات لحياة أجيال من الشعب الاغريقي، بما في هذه الحياة من اوضاع واقعية ومن خرافات وعقائد وحوادث ذات دلالات واقعية ايضاً ولكن من وراء الأساطير والخرافات.

وما قصص الف ليلة وليلة، وسيرة عنترة، وقصة سيف بن ذي يزن، والسيرة الهلالية مثلاً، الا قصص شعبية تداولتها الأجيال العربية كما حدث في الالياذة، غير أن القصص العربية هذه لم ينتسب بعضها أو أكثرها إلى مؤلف كهوميروس، أو لم يتفق المؤرخون على نسبتها إلى مؤلف بعينه؟. هذا فضلاً عن التشابه الملحوظ بين الالياذة وقصة عنترة في عدة جوانب [٥].

وإذا كان هناك اختلاف بين الالياذة وسيرة عنترة مثلاً في الطابع الفني، فذلك مصدره أن الألياذة قد كان لها حظ هذه العناية من شاعر عظيم في شعب اليونان أضفى عليها هذا الطابع الذي رفعها في تاريخ الآداب العالمية، ولم تصب سيرة عنترة، أو سيرة بني هلال مثلاً شيئاً من هذا، بل بقيت إلى أيدي القصاصين البسطاء يقصونها بلهجاتهم وأساليبهم البسيطة على الشعب، جيلاً بعد جيل.

ولعل سبباً من الأسباب التي كانت تباعد بين طبقات العامة في الشعب وكبار ادباء العرب في معظم الاجيال العربية، قد حرم هذا التراث من القصص الشعبي أن ينال مكانته الجدير بها في تاريخ الأدب العربي.

ولعل هذا السبب نفسه هو الذي حمل الباحثين المحدثين العرب بخاصة أن يتهموا تاريخنا الأدبي بالجدب في باب القصص، لأنهم لم ينظروا إلى مثل هذه الأقاصيص الشعبية الغنية الحية نظرة اهتمام وتقدير، اذ حصروا نظرهم إليها في وجهة كونها تمثل لغة العامة وأسلوبها وتفكيرها [٦] وانصرفوا عن كل دلالالتها الأُخر من حيث انها انعكاسات واقعية لاجيال من تاريخ الشعب الذي يتناقلها ويضيف اليها

---

(٤) تاريخ اداب اللغة العربية ـ جرجي زيدان ج ٢ ص ٢٩٤.

(٥) يرجع في هذا إلى مقدمة الالياذة لسليمان البستاني في ص ١٦٨ ـ ١٧٥.

(٦) قصص العرب ـ جاد المولى: مقدمة الجزء الأول.

معبرا عن مخزون ثقافاته ومشاعره وأشواقه وأوضاع حياته في كل جيل.

ومن هنا نشأ تقليد متبع عند الذين يدرسون القصة العربية القديمة، أو يتحدثون عنها، فأخذوا لا ينظرون للمسألة الا من جانب القصص التي تهتم بها الخاصة، ويهملون أو يتجاهلون القصص التي تتداولها العامة، فإذا هم لا يرون الا تراثاً قليل الكم لا يؤلف «الياذة» عربية، أو «أوذيسة» أو «شاهنامة»!..

على أن علماء الاستشراق كانوا يولون هذا القصص الشعبي عناية واهتماما ظاهرين، فقد وضعوا العديد من المؤلفات والأبحاث الخاصة بهذا النوع من تراثنا القصصي، فنحن نقرأ لمثل «بارت» في دائرة المعارف الاسلامية قوله عن قصة سيف بن ذي يزن مثلاً «ان هذه القصة تعطينا صورة صادقة عن عقلية الشعب المسلم في مصر أواخر القرون المظلمة، وتؤلف ـ في الوقت نفسه ـ مصدراً قيماً لتاريخ الاسلام بمعناه الصحيح»[٧]. ومهما يكن القصد من هذا القول فإنه ـ على أي حال ـ دليل على تنبه هؤلاء النفر من الباحثين إلى القيمة الاجتماعية التي يحتويها قصصنا الشعبي.

ومن عجب أن عدداً كثيراً من الذين درسوا قضية القصة في الأدب العربي، حين قصروا نظرهم على القصص التي تهتم بها الخاصة، أي تلك التي تتسم بطابع النثر الفني، أو التي تدخل في نطاق الشعر الكلاسيكي فرأوا قلة هذه القصص بالقياس الى سائر أنواع الأدب العربي، أخذوا يؤولون الامر على غير وجه الواقع التاريخي ويذهبون في ذلك مذاهب مختلفة أهون شأنها أنها لا تثبت للنقد العلمي، لأنها تَفْرِض على الشعب العربي أحكاماً لا سند لها مطلقاً في الحقائق العلمية، كأمثال قولهم أن العرب لم ينشئوا القصص الكبيرة والملاحم لضعف في قدرة الخيال العربي على الابتداع والتحليق، وكقول زكي مبارك «أن العرب بفطرتهم لم يكونوا يميلون إلى القصص المعقد الذي وجد كثير منه فيما أثر عن اليونان القدماء والذي ذاع عند الانكليز والروس والفرنسيس والالمان[٨]»

---

(٧) الأدب القصصي عند العرب ـ ص ٨٣.
(٨) النثر الفني ـ ج ١ : ٢٠٤.

وأطرف ما يذكر في هذا الباب قول توفيق الحكيم [٩] : «كل تفكير العرب وكل فن العرب في لذة الحس والمادة، لذة سريعة، مفهومة، مختطفة اختطافاً لأن كل شيء عند العرب سرعة ونهب واختطاف. عند الاغريق الحركة أي الحياة، وعند العرب السرعة، أي اللذة. لم تفتح أمة العالم بأسرع مما فعلت العرب، ومر العرب بحضارات مختلفة فاختطفوا من أطايبها اختطافاً، ركضاً على ظهور الجياد. كل شيء قد يحسونه الا عاطفة الاستقرار، وليس لهم ارض ولا ماض ولا عمران. دولة أنشأتها الظروف، ولم تنشئها الأرض، وحيث لا أرض فلا استقرار، وحيث لا استقرار فلا تأمل وحيث لا تأمل فلا ميثولوجيا ولا خيال واسع ولا تفكير عميق ولا احساس بالبناء. كل شيء عند العرب زخرف. الأدب نثر وشعر لا يقوم على البناء فلا ملاحم ولا قصص ولا تمثيل» . .

هذا كله كلام مطلق لا يسنده العلم ولا يؤيده التاريخ، فإذا صح بعضه فإنما يصح على فترة قصيرة من تاريخ العرب سبقتها حضارة بل حضارات لها مثيولوجيا ولها في الأرض استقرار وبناء وعمران، وجاءت بعدها حضارة لها فتوح عقلية ولها فنون من العمران والبناء والاستقرار وتوزيع الري واستغلال كنوز الأرض. وليس يعنينا هنا أن نرد على هذه الدعاوى والاطلاقات كلها، ولكن يقتصر همنا على اثبات أنه كان للعرب ميثولوجيا وملاحم وقصص، وإن كل ما قيل عن ضعف الخيال العربي بالفطرة، أو بغير الفطرة، فإنما هو افتراض تجريدي نشأ من خطأ فكري تقليدي شائع ليس ينفيه علم الاجتماع الحديث وحده، بل ينفيه أيضاً أن «دور الكتب ملأى بالمخطوطات التي تدلنا على غزارة الخيال العربي وقدرته الخالقة [١٠] .

أما الميثولوجيا العربية فقد ظهرت في حياة العرب بأشكال ومظاهر متعددة، واتصلت اسبابها في العهد الجاهلي الأخير بما سبقه من عصور قامت خلالها عدة حضارات في شبه الجزيرة العربية وأطرافها على البحر العربي جنوباً، وعلى الأبيض المتوسط وفي الهلال الخصيب شمالاً «ولقد برهنت النقوش التي ترجع إلى القرن التاسع

---

(٩) تحت شمس الفكر: ص ٧٤ ـ ٧٥.

(١٠) قصصنا الشعبي ـ ص ٥٢.

ق.م. (ومنهم من يرجعها إلى القرن السادس عشر ق.م.) على وجود أربع ممالك متحضرة على الأقل في خلال تلك العصور القديمة، وهي: المعينية والسبئية، والقتبانية، والحضرمية» [11].

وقد سبقت هذه الممالك العربية، في قلب الجزيرة وأطرافها ممالك اخرى ذات حضارات وثقافات كالبابليين والآشوريين، والاراميين. وانه لثابت ان حضارات هذه الممالك وثقافاتها لم تنقرض، وان انقرضت الممالك نفسها، بل انحدرت منها إلى العرب في جاهليتهم الثانية، والأخيرة، أصول اللغة العربية، كما انحدرت منها آداب وقصص وأساطير، وقد أشارت التوراة وأشار القرآن الكريم إلى كثير من هذه القصص اشارات لماحة بقصد العظة والعبرة والتعليم.

وظاهر ان اشارات القرآن إلى هذه القصص، على وفرتها، من غير تفصيل لها، دليل على انها كانت من القصص الشعبي السائر المعروف الذي يتداوله الناس من كل فئة في جزيرة العرب.

وتمعن الأساطير والأقاصيص هذه تغلغلا في الماضي حتى بداءة الخليقة، وتتصل بحكاية الطوفان، فتضعها في صور متعددة، ونقع من هذه الحكاية على ينبوع من القص الملحمي غزير المادة، وفي هذا الينبوع نفسه نرى قصة سد مأرب وسيل العرم تتميز بعناصر ملحمية تدور عليها أحداث اجتماعية ضخمة تنشأ عنها: انقلابات تاريخية كبيرة الآثار في حياة شعوب الجزيرة.

ثم نقف على هذه الأحاديث التي تقص أخبار العرب البائدة من عاد، وثمود وطسم، وجديس، وجرهم والعمالقة، فنرى فيها قصصاً تمازجه الأسطورة بما فيها من الاغراب، وبما فيها من الدلالات الاجتماعية كذلك، وبما في هذه جميعاً من تحليق الخيال، ولا سيما ما يدور منها حول قبيلة عاد ومدينتها ارم ذات العماد التي أشار إليها القرآن الكريم بوصف رائع، ثم ما يدور حول ثمود والحجر، بلد ثمود، وما يحكى عن علاقات طسم وجديس وأسباب الخصومة بينهما وتداخل هذه الأسباب في شؤون

---

(١١) في طريق الميثولوجيا عند العرب: محمود سليم الحوت - ص ١٦٧.

الحكم والزواج والتشريع، واتصال هـذا كله بالعقـائد المـرتبطة بـالشموس والاجـرام السماوية.

ولا تقـل شأنـاً عن ذلك في هـذا المجال حكـاية عـوج بن عنق او «عناق» رأس العمالقة. هذه الحكاية التي تصل ديـار الشام ببـلاد العراق والبحـرين وعُمَان ومصر، وتربط تاريخ تلك الفترة من حيـاة الجزيـرة بتاريـخ الكنعانيـين والفلسطينيـين وتاريـخ الديانة الموسويَّة [١٢].

وهذه القصور العربية المعروفة أمثال: قصر غمدان وقصر الخورنق، تنال نصيباً من الاسطورة العربية يحدثنا عنه الهمداني في الاكليل، ويـاقوت في المعجم، وفي بعض كتب التفسير أن غمدان هو المقصود في الآية الكريمة: «لا يزال بنيانهم الذي بنـوا ريبة في قلوبهم» (السورة ٩ ـ الآية ١١).

فإذا انتقلنا إلى الميثولوجيا العربيـة القائمـة على عنصر الالهـة والعبادة، والمـرتبطة بظواهر الطبيعة والاجرام السماوية، وما وراء المنـظور، وجدنا ينابيع ثرة تزخر بالقصص الاسطوري المتدفق من حيوية الخيال وعافيته. فهناك مـا تراه من عـلاقتهم بالكـواكب والنجوم وانشائهم الحكـايات عن عـلاقات النحـوم بعضها ببعض او عـلاقة كـل منها بـظواهر الـطبيعة، كـالنوء والمـطر والغيم والصحو وتبـدل الفصول حتى تـأثرت اللغـة العربية بهـذه الأساطـير، فاشتقـوا أسماء الكواكب من صفاتها التي يتخيلون، وجاء في القـرآن الكريم وصف الكـواكب السيـارة ـ عـدا الشمس والقمـر ـ بـالخنَّس والكنسُ (سـورة٨١ ـ آية ١٦)، وقد سماها العرب خنسـا لانها تسير في البـروج والمنازل كسـير الشمس والقمر ثم تخنس، أي ترجع، بينما يرى احدهـا في آخر البـروج، إذا به يكـر راجعاً إلى الأول، وسميت كنسا لأنها تكنس، أي تستتر، كما تكنس الظباء [١٣].

وكـان من أثر حكـايـاتهم عن الاجـرام السمـاويـة ان أطلقـوا كثيـراً من أسـماء الحيوانات والأشياء على عـدد من الكواكب والنجـوم، لمشابهـة بين طبـائع هـذه وتلك تحكيها لهم أساطيرهم في هذا الباب، وقد ضربوا الأمثال الاجتماعية مستوحاة من هذه

(١٢) معجم البلدان ج ٤ ـ ١٠٢٨، كتاب المعارف: ١٤ نيكلسون ٣، تاريخ الخميس ج ١: ٧٠.
(١٣) أدب الكاتب ص ٩٥، تفسير البيضاوي ص ٣٨٩.

الأساطير، فقالوا مثلاً: «أخطأنوؤك» لمن طلب حاجة فلم يقدر عليها، ذلك لأن النوء هو النجم اذا مال للغروب، وقد سموا به المطر، لما اعتقدوا من اقتران بينهما غالباً، وقالوا «صدق النوء» اذا كان فيه مطر ولم يخلف، ولهم في ذلك حساب معروف (١٤).

هذا نموذج بسيط نذكره على سبيل التمثيل، وله نظائر في مفردات اللغة واصطلاحاتها وتعابيرها وامثالها لا نكاد نحصيها.

ويرى «هومل» في الموسوعة الاسلامية اعتماداً على النقوش، أنه لعبادة النجوم في ديانة عرب الجنوب مكانة عظيمة (١٥) وذهب بعضهم إلى أن ديانة العرب عموماً كانت، بالاجمال، مرتكزة على عبادة الاجرام السماوية (١٦).

وترد في أساطير العرب قصة فتنة الزهرة للملكين: هاروت، وماروت، التي أشار إليها القرآن الكريم: ﴿وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر، وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت﴾ (السورة ٢ الآية ٩٦)، فإذا هذه القصة من روائع ما يؤثر عن العرب في باب القصص الميثولوجي.

ولعل من أمتع هذا القصص ما يتحدث عن القمر حين اراد ان يزوج الدبران من الثريا، وما يتحدث عن الشعريين، وسهيل والجدي وبنات نعش.

ونحن واجدون في قصص الأصنام عند عرب الجاهلية، وفراً من هذه الأساطير الغنية بالخيال وتدخل فيها مظاهر حية من تقديس الانسان والحياة، وواجدون في أسطورتي الاصنام التي جاء بها «عمرو بن لحي» من جدة والشام أو العراق إلى تهامة لوناً جميلاً طريفاً من المثيولوجيا العربية، وواجدون في «عمرو بن لحي» هذا شخصية مثيولوجية ممتعة تستحق الالتفات والدرس (١٧).

وإذا رجعنا مع الزمن قليلاً، وقفنا عند ظواهر أخرى في عبادات العرب نشأت حولها أساطير كثيرة كعبادة الجن والملائكة وعبادة البرق، ففي سيرة ابن هشام ان بني

---

(١٤) المنجد: مادة «نوأ» وأمثال الميداني ص ٢٠٢ ج ١.
(١٥) في طريق الميثولوجيا عند العرب ص ٨٦.
(١٦) المصدر نفسه.
(١٧) المصدر نفسه ص ٥١، ١٠٤.

عـدي انما سمـوا ببارق لأنهم تبعـوا البرق (ص ٦٧) وقـد يكـون من هنـا نشـأ أصـل الاستسقـاء، بالصلوات. وفي «بلوغ الارب» لـلألوسي تفصيـل لبعض عادات العـرب في الاستسقاء اذا اجدبت الأرض وأمسكت السماء (ج ٢ ص ٣٠١).

ومن هذه الظواهر عبادة النـار، ويرى «سميث» ان النيـران التي كانت تـوقدها قريش في المزدلفـة ، إنما كـانت نيران الالـه قزح المقـدسة [١٨] وذكـر النويـري في نهاية الارب فصـلا عن نيران العـرب وأسمائهـا ومن عبدوهـا، وعن بيوتهـا، وأشهر نيـران العـرب هذه: نـار التحالف ونـار الاستسقاء، ونـار الحرتـين، ولهم حول هـذه النيران طقـوس وعادات كـانت ترتبط بحيـاتهم الاجتماعيـة وبعلاقـات السلم والحـرب بينهم ارتباطاً واضحاً في الأقاصيص التي تتحدث بهذا الشأن [١٩].

وننتقـل إلى احاديث الكعبـة وتاريـخ بنائهـا وتطور المعتقـدات بشأنها، وحـديث الحجـر الأسود فيهـا، وإلى قصة عـام الفيـل، فـإذا هنـا فيض من القصص لا تعـوزه عناصر المثيولوجيا وخصب الخيال الانساني فيها.

وهكـذا شأن قصص شيـاطين الشعـراء، وقصص الغيلان والسعـالي، وقصص الغرام أو الصراع بـين الإنس والجن، وقصص الكهانـة والعرافـة والسحر، والقصص التي تحدث عن امر ابليس. كل هذه تؤلف في تـراثنا القصصي عنصـراً مثيولـوجياً حياً تنعكس فيه مراحـل وأطوار من حيـاة العرب وألـوان ثقافتهم وأسـاليب عيشهم ونظام مجتمعاتهم.

ثم نأتي إلى هذه المرحلة الكبرى التي أعقبت الجـاهلية فنـرى الحركـة الاسلاميـة تبدع ألواناً جديدة سخية من أقاصيص الفتوح وملاحمها الرائعة، ونـرى هذه المؤلفـات التي وضعت للسيـرة النبويـة فإذا هي نـوع من الملاحم أيضـاً تميزهـا وحدة المـوضـوع وحيـوية الشخصيـات وحبكة القصص. وقـد التفت عدد من أدبـاء عصـرنـا إلى هـذه النـاحية الهـامة في السيـرة، فجعلوا بعض جوانبهـا في قصص يعـد من أمتـع قصصنـا الحديث كقصة «على هامش السيرة» لطه حسين.

---

(١٨) المصدر نفسه ص ١١٦.

(١٩) يرجع في تفصيـل ذلك إلى: الحيـوان للجاحظ جـ ٣ ص ٦، وايمـان العرب الجـاهلية ص ٢، ومعجم البلدان جـ ٣ ص ١١٣، وسيرة ابن هشام ص ١٧.

وكدت أنسى قصص أيام العرب وحرب البسوس، وداحس والغبراء وأمثالها، وهي من أغزر ينابيع القصص القومي الذي تتمثل فيه صور من الملاحم العربية كانت تحرك أريحيات القوم وتثير العزة والنخوة في جموعهم، وبقيت حتى أجيالنا الأخيرة مورداً عذباً للقصص الشعبي والقصص الفني على السواء.

وكدت أنسى كذلك أسواق الحج في الجاهلية وفي الاسلام معاً وما كانت تفيضه على الأحياء، والأمصار من أحاديث وأسمار تفتح للقصاص آفاقاً من الاخيلة تتجدد مع الزمن.

ويجب أن نذكر، في تراثنا القصصي كذلك، هذا النوع الذي يسمى أمثال العرب، فإنه يخيل لكثير من الناس أن هذه الأمثال ليست سوى كلمات مرسلة جرت كالحكمة على السنة أفراد موهوبين نعمة الرأي والعقل وحسن التدبير، على حين هي أعمق من ذلك ارتباطا بالمجتمع العربي في مراحل مختلفة من حياته، فهي ذات حقيقة تاريخية واقعية، لأن كل مثل منها إنما يرمز إلى قصة يرويها الرواة ويقصها القصاص، وقد وضع لها في عصر التدوين عشرات الكتب، من طراز أمثال الميداني حتى تتجمع من ذلك ثروة قصصية ذات طابع قومي، وذات حيوية متجددة.

* * *

وقد حان لنا أن ننتقل الآن إلى عصر التدوين، لكي ننظر في هذه الكتب التي يمكن أن تدخل في باب القصص والملاحم، فنرى كيف يمكننا تقويمها على صعيد البحث العلمي في هذا الباب، وكيف يمكننا وضعها في تراث القصة العربية، منسوبة إلى الشعب العربي؟..

أمامنا من هذه القصص: ألف ليلة وليلة، وعنترة وسيرة بني هلال، وذات الهمة والبطال، وسيف بن ذي يزن، والبراق، وحروب علي بن أبي طالب، وعجيب وغريب وأمثالها، وأمامنا عدد من القصص الأدبي، مثل كليلة ودمنة لابن المقفع والصادح والباغم لابن الهباريه، وحي بن يقظان لابن طفيل، ورسالة الغفران للمعري والبخلاء والحيوان للجاحظ، والزوابع والتوابع لابن شهيد الأندلسي، ومحاكمة الجن للانسان لاخوان الصفا الخ..

كل واحدة من هذه القصص تحتاج من الباحثين إلى دراسة، بل دراسات جديدة في ضوء فكري جديد، وما من شك في ان بحثنا هذا يقصر عن اداء الحق العلمي الذي يستوجبه درس هذه جميعاً بعمق واستيعاب، ولكن لا بد لنا من الوقوف قدر الإمكان عند الأهم فالأهم من هذه القصص:

ألف ليلة وليلة:

نالت هذه القصة الكبيرة شهرتها العالمية المستفيضة جداً، ولقيت من عناية الباحثين، في القديم والحديث في الشرق والغرب، ما ليس يمكننا حصره واستقصاؤه. ولكن الأمر في هذه القصة أنها: هل تدخل في تراث القصص العربي، أو هي قصة دخيلة على تراثنا لا تحسب منه ولا تنتسب إليه؟.

هذا هو الأمر الأهم الذي نريد أن نعالجه بقدر ما نستطيع من الايجاز، ولا بد لنا هنا من أن نرجع إلى حقيقة أشرنا إليها في مطلع هذا البحث، وهي أن القصة ظاهرة بشرية ليس لأمة أو شعب أن يحتكرها، وانه ما من امة ولا شعب الا وهو متأثر بغيره من الأمم والشعوب، سواء بقصصه أم بثقافاته وتقاليده وألوان حياته عامة، وأن الظاهرة القصصية في حياة الناس لا بد أن تتلبس أشكالاً مختلفة فإذا أخذت جوهر معناها من الطابع البشري العام، فلا بد أن تأخذ ألوانها وصورة حوادثها من الطابع المحلي أو الاقليمي الخاص

وعلى هذا يمكن القول ان انتساب قصة إلى أمة او شعب يحتاج إلى ان تظهر في هذه القصة انعكاسات واقعية من طبائع اوضاعه وتاريخه وعاداته وتقاليده واساليب حياته، فهل هذا موجود في ألف ليلة وليلة بالنسبة للحياة العربية؟.

أما علماء هذا الموضوع من العرب والمستشرقين، فقد اجهدوا انفسهم طويلاً في البحث عن أصل ألف ليلة وليلة، وقالوا في هذا الأمر أقوالاً تتناقض وتتدافع، ولم يصلوا - بعد - إلى رأي متفق عليه، بل لقد اعجزهم البحث في ما وصل إليهم من نسخ الليالي، وفي ما أشارت إليه كتب الأدب العربي، أمثال مروج الذهب للمسعودي

والفهرست لابن النديم، عن ان ينتهوا إلى شيء محقق في تاريخ الكتاب وفي أصله[٢٠] ذلك أن الأصل الأول الذي يقال أنه ترجم عنه إلى العربية لم يستطع أن يسميه أو يعينه باحث ما، وإن جاء في المسعودي وابن النديم ذكر «هزار افسانه»، أي ألف خرافة الذي لم يتحقق العلماء أنه هو بالذات اصل الليالي، لأنه هو نفسه غير موجود ولم يذكر أحد أنه وجده واطلع عليه.

فإذا اضفنا إلى هذا الواقع الذي لا شك فيه حتى الآن، ان النسخ المتداولة من ألف ليلة وليلة في زمننا، تصور في أكثر أقسامها ألواناً من الحياة العربية في عصور مختلفة وفي عدد من بلدان العرب ولا سيما مصر، وتعكس في هذه الألوان شؤوناً من تقاليد المجتمع العربي ومفاهيمه الأخلاقية وشؤوناً أخرى من حياته الإجتماعية والسياسية، وأوضاعاً متناقضة من أحوال ناسه، في الحب والعيش وما إلى ذلك - ثم إذا أضفنا إلى هذا كله أن هذه الاقسام التي تصور حياة عربية قد وضعت بلغة عربية، ووضعها قوم من العرب بأنفسهم في أجيال متوالية، وأن هذه الأقسام تؤلف معظم كتاب ألف ليلة وليلة، وأن نواته الأولى التي يقال انها ترجمت في زمن من الأزمان عن أصل فارسي أو هندي، ليست الا كالنقطة بالنسبة للمحيط، فماذا بعد كل ذلك يمنع من القول أن «الف ليلة وليلة» كتاب عربي ـ [illegible]ل في تراث العرب القصصي الأسطوري الأصيل، لا الدخيل؟

ليس في صعيد البحث العلمي ما يكذب شيئاً من هذه الوقائع، وإذا كانت هذه الوقائع كلها ثابتة، فليس في صعيد البحث العلمي ما يمنع ان يكون هذا الكتاب عربي النسب والمحتد.

ومتى ثبت هذا، فأي مانع يمنع العرب أن يقولوا أن لهم إرثاً عالمياً عظيماً في القصص كما للهند وفارس واليونان والرومان؟ وقد أشرنا في مطالع البحث الى المشابهة القائمة، تاريخياً، بين أمثال ألف ليلة وليلة العربية والياذة اليونان من حيث كونها جميعاً قصصاً شعبية وضعتها اجيال شعبية، ولم يضعها جيل واحد ولا شخص واحد، وان نسبت الالياذة بعد اجيال كثيرة إلى هوميروس شاعر اليونان.

---

(٢٠) سهير القلماوي ـ ألف ليلة وليلة ص ٦٨.

ونحب أن نختم الكلام على ألف ليلة وليلة بالإشارة إلى أن أول باحث عربي قال بعروبة هذا الأثر العظيم هو كاهن لبناني، نعني به الأب انطون الصالحاني، فقد قال ذلك في مقدمة كتبها لطبعته التي هذبها وأصلحها وطبعها في مطبعة الآباء اليسوعيين [٢١] ببيروت، وأسند رأيه هذا إلى عدة أسباب لم تقنع بعض الباحثين.

سيرة عنترة:

ليس باطلاً ما قاله علماء هذا الموضوع من أن سيرة عنترة تعدُّ «الياذة الصحراء»[٢٢]، أو «الياذة العرب»[٢٣] وقد عني سليمان البستاني، في فصل من مقدمته لتعريب الالياذة (ص ١٦٨ ـ ١٧٥) بسرد مواطن المشابهة بين سيرة عنترة والالياذة.

أقول: ليس باطلاً هذا التشبيه، لأن سيرة عنترة تجمع الكثير من عناصر الملحمة الإنسانية، فهي تدور على شخصية بطل يمتلىء حياة وشهامة وشجاعة وقدرة خارقة في احتمال الشدائد والخلاص منها، وهو ـ إلى ذلك كله ـ عاشق عظيم يبلغ أرفع منازل البطولة في الوفاء لحبه، وهو مناضل ضخم في التاريخ لتحرير انسانيته من وصمة العبودية.

هذه العناصر الملحمية في السيرة، جعلتها في المكانة الكبرى عند جماهير الشعب العربي، لأنها في الواقع تعبير منفسح منطلق عن كثير من النوازع الإنسانية المكبوتة في هذا الشعب خلال الأجيال والعصور، ولذلك نرى هذه السيرة تختلط فيها عصور التاريخ العربي اختلاطاً عجيباً، فنحن نقرأ فيها أخبار عصور مختلفة يرجع بعضها إلى الجاهلية وبعضها إلى أوائل الحركة الإسلامية، وبعضها إلى عصور متأخرة جداً عن ذلك.

هذه قصة وضعها الشعب بنفسه خلال الأجيال ليعبر عن تقديره للبطولة بكل

---

(٢١) سهير القلماوي ص ٤.

(٢٢) الدكتور فؤاد حسنين علي ـ ص ٧١.

(٢٣) الزيات ـ تاريخ الأدب العربي ص ٢٤٩، موسى سليمان الأدب القصصي عند العرب ص ١١٦، والمستشرق الفرنسي ده برنسفال ـ Ci. huart — Littérature Arab p. 396.

معانيها الإنسانية: بطولة الحب، وبطولة الشعر، وبطولة الشجاعة، وبطولة الوفاء وبطولة الكرامة الإنسانية التي تأبى الا الانتصار على العبودية والاذلال والامتهان.

الجماهير العربية في كل جيل، وفي كل مكان، قد اعطت سيرة عنترة أشياء كثيرة من ذاتها، فجعلت هذا «العبد» الأسود ابن الجارية السوداء «زبيبة» ينتصر دائماً على من يستهين به، وينتصر دائماً على أعاظم الأبطال «البيض»، وينتصر دائماً على من ينتقصونه في نسبه وحريته ولونه، ثم جعلت هذا البطل جامعاً أشتات الفضائل الرفيعة على رغم لونه ونسبه وتقاليد قبيلته وأهله.

لم يتفق العلماء على نسبة السيرة إلى مؤلف بعينه بدأ تدوينها، ولكن أكثر الآراء على أنها جمعت بمصر في أواخر القرن الرابع للهجرة في زمن العزيز بالله الفاطمي، وينسب جمعها يومئذ إلى رجل يسمى الشيخ يوسف بن إسماعيل كان متصلاً ببلاط العزيز بالله ويذكرون لذلك سبباً لا دليل على الجزم به(٢٤).

ومن طبعاتها العديدة المتداولة الآن ما أخرجته المطبعة الأدبية ببيروت (١٨٨٣ ـ ١٨٨٥) في ١٥٥ كتاباً يجمعها ستة مجلدات، وقد ترجمت عدة ترجمات للفرنسية والانكليزية، وكتب عنها العديد من المقالات والابحاث والمؤلفات بالعربية والإفرنجية، وينقسم موضوعها إلى ثلاثة أقسام رئيسة:

١ ـ نضال عنترة البطولي ورحلاته في خارج الجزيرة العربية وغزواته.

٢ ـ شاعرية عنترة وما يدور حولها من حوادث.

٣ ـ زواجه من عبلة وانتصاره على كل ما وضع في سبيل هذا الزواج من عوائق وتعجيزات.

وفي القصة من العناصر الإنسانية الهامة هذا الصراع الحاد بين تقديس العرقية والنسب واللون من جهة، وتقدير الإنسان من حيث قدرته وفضائله بقطع النظر عن عرقه ونسبه ولونه من جهة ثانية.

---

(٢٤) تاريخ اداب اللغة العربية ج ١ ص ١١٧.

وتسجل سيرة عنترة أحداثاً وأوضاعاً كثيرة في الأقطار الحجازية والمصرية والشامية والعراقية وقعت في ما بين القرن السادس والقرن الحادي عشر الميلاديين.

ويغلب على قص الحوادث عنصر المبالغة الخارقة، ومن هنا يأتيها عنصر الأسطورة، فهي لذلك تعد ملحمة عربية انطلق فيها الخيال العربي الشعبي على مداه، بحيث يعطينا الدليل على قدرته في التحليق والاختراع وينفي تهمة العجز والضعف التي يلصقها به البعض اتباعا لتقليد شائع من غير نقد له ولا تمحيص.

ولعل دراسة عميقة مقارنة تدرس بها سيرة عنترة، تكشف عن تأثر بعض حوادثها بالالياذة، فتأتي دليلا إلى جانب عدد من الأدلة على ان العرب لم يهملوا آداب اليونان خلال عصور الترجمة، كما يزعم عدد من الباحثين، ونرجو أن نوفق لبحث هذا الموضوع في فصل خاص.

سيرة بني هلال:

تحدثنا هذه السيرة عن ثلاث مراحل في حياة هذه القبيلة العربية التي تسمى «بني هلال»: المرحلة الأولى، تبدأ بظهور بني هلال في الجزيرة وتنتهي باستيطانهم بلاد السرو [٢٥] حيث يولد جابر وجبير اللذان انحدرت منهما شخصيات السيرة كلها. والمرحلة الثانية، تعالج حياة الهلاليين في نجد بعد رحلتهم من بلاد السرو. والمرحلة الثالثة، وهي التي تعرف باسم «تغريبة بني هلال»، تحدثنا عن حروبهم وحياتهم في بلاد المغرب العربي. وفي هذه المرحلة تظهر السيرة في أقصى حيويتها من حيث تلاقي التاريخ بالأسطورة، وتمازج الواقع بالخيال، وترجع هذه المرحلة في أرجح الآراء إلى القرن الحادي عشر الميلادي، ويحتل «أبو زيد الهلالي» مكانة البطل الأول في الرواية.

ويعدُّ ابن خلدون أقدم مصدر استند إليه جامعو السيرة [٢٦]، فقد نقل منها بعض الحكايات والقصائد التي تضمنتها، وكتب عن السيرة عدد من المستشرقين أبحاثاً قيمة [٢٧].

---

(٢٥) سرو: مدينة اذربيجانيَّة، بن اردبيل وتبريز.

(٢٦) الأدب القصصي عند العرب ص ٨٥.

(٢٧) المصدر السابق.

أما قيمتها القصصية، فتأتي من كونها احدى قصصنا الشعبية الكبرى وضعت الجماهير العربية خلال الأجيال المتوالية عناصر الأسطورة فيها حتى طغت صفتها الأسطورية على صفتها التاريخية. وهي بذلك تؤلف حلقة هامة في سلسلة التراث القصصي عند العرب، ويصح فيها القول الذي قلناه في سيرة عنترة، وان كانت تختلف عن تلك في «البطولة الجماعية» بينما تقوم سيرة عنترة على البطولة الفردية، بطولة عنترة وحده.

والفترة التي تحدثنا عنها «تغريبة بني هلال» هي فترة تاريخية لا ريب فيها، وبنو هلال أنفسهم أشخاص واقعيون من صلب العرب الذين عاشوا في الجاهلية وفي الإسلام، وكانت لهم يد طيبة في تعريب الشمال الأفريقي ونقل الكثير من الثقافة العربية الشرقية [٢٨].

من هذه العناصر المتناقضة كلها تظهر مكانة السيرة الهلالية في تراثنا القصصي.

قصة ذات الهمة والبطال:

تتفق هذه القصة مع قصة «عمر النعمان» الشهيرة في كونهما معاً تتحدثان عن جانب من حياة العرب في آسيا الصغرى وان اختلف زمنهما، فبينما تحدثنا قصة عمر النعمان عن حصار العرب للقسطنطينية الذي استمر عاماً كاملاً (٧١٦ ـ ٧١٧)، تحدثنا قصة «ذات الهمة والبطال» عن أيام الوليد بن عبد الملك وسليمان.

هذه القصة تقع في نحو اثنين وعشرين الف صفحة، وينسب تأليفها إلى شخص يدعى نجد بن هشام الهاشمي الحجازي، وأبطالها من قبيلتي بني كلاب وبني سليم الذين تصلهم القرابة بالأمويين، و «ذات الهمة» هي بطلة القصة وتدعى فاطمة، عاشت في بني كليب وأبلت بلاء عظيماً في قتالها لقبيلة طي دفاعاً عن عفافها، وعرفت بلقب ذات الهمة لمغامراتها العجيبة وبطولتها. وأما «البطال» فهو قائد حربي تاريخي استشهد عام ٧٤٠ في الحرب ضد البيزنطيين، فنشأت حوله سلسلة من القصص والأساطير خاصة أيام الحروب العباسية البيزنطية [٢٩].

---

(٢٨) قصصنا الشعبي ص ٦٦.

(٢٩) المصدر السابق ص ٥١ ـ ٥٢.

وتصل حوادث هذه القصة إلى اوائل القرن الثاني عشر، وفي المصادر التي عثرنا عليها ما يدل انها اشتهرت في تلك العهود شهرة واسعة، وكان لها أثر في الأدب التركي، فاستمد منها قصة باسم «سيد بطال».

قصة سيف بن ذي يزن:

تسجل هذه القصة أحداثاً حربية تاريخية وأسطورية معاً وقعت في مصر بين العرب والأحباش، في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي. وسيف بن ذي يزن هذا، هو أحد ملوك اليمن، وتقول الحكاية أنه ولد من جارية سممت زوجها قبل ولادة سيف. وان ولادته كانت في الصحراء حيث تركته أمه فأرضعته ظبية، حتى عثر عليه الصيادون، فنقلوه إلى بلاد الحبشة، وهناك نشأ وعرف بالبطولة بما خاض من حروب في سبيل حصوله على مهر يتزوج به «بشامة» على طريقة عنترية ويدخل عنصر الأسطورة في بطولة الحرب وبطولة الحب في هذه القصة، ولكنها تؤرخ لفترة من حياة العرب تأريخاً اجتماعياً يعكس ألواناً من الصراع الاجتماعي في تلك المرحلة.

* * *

هذه عناصر رئيسة في تراثنا القصصي، لعل عرضها على هذا النحو السريع يضيء جانباً من جوانب القضية التي أرى أن شيئاً من «مركب النقص» لا يزال يكتنف نواحيها، فيمنع أن تصل إليها أضواء البحث المجرد من آثار الأحكام التقليدية المطلقة!.

شباط ١٩٥٦

المتنبي... شاعر الجهاد العربي

ليس يختلف المؤرخون في عروبة أبي الطيب المتنبي احمد بن الحسين، شاعر العروبة الأكبر. وإذا كان الدكتور طه حسين قد شكك[1] في ما رواه الرواة من أمر أبيه وأمه ومن نسبته إلى جعفي من قبل الأب وإلى همدان من قبل الأم، فلم يشكك قط في أن المتنبي كان عربياً صريحاً، لأنه ليس لزاماً عند طه حسين أن يكون «العربي الصريح أو العربي الصليبة هو الذي يُعرف له نسب صحيح إلى قبيلة من قبائل العرب في الشمال أو في الجنوب». . وهو - أي طه حسين - يرى أن ليس بـ «العقل العاقل الذي يصدق أن جميع سكان جزيرة العرب، منذ العصور الجاهلية الأولى إلى هذا العصر الذي نعيش فيه، قد حفظوا لأنفسهم انساباً صريحة صحيحة ترفعهم إلى عدنان أو قحطان. . إنما حفظ الانساب مزية قد اختصت بها طبقات من أشراف العرب وساداتهم في بعض الأوقات، ثم أصبحت سنة موروثة وعادة مألوفة، ومظهراً من مظاهر الأرستقراطية، ثم فرضت على أصحابها أن يحفظوها ويتوارثوها، ويبتدعوها ابتداعاً إذا غلبهم عليها النسيان»[2] .

والدكتور طه حسين على صواب كثير في ما يقرر من انه لو كان حقاً ان العربي لا يكون عربياً حتى يحفظ لنفسه أو يحفظ الناس له نسباً صحيحاً صريحاً ينتهي إلى قبيلة من

---

(١) «مع المتنبي» - طه حسين - ص ١٢ - ٢٥ . (٢) المصدر السابق ص ١٩ .

القبائل، لتغير كثير جداً من القيم التاريخية [٣] المعاصرة.

فالمتنبي، اذن، عربي الأصل، لا يشك في ذلك أحد من المؤرخين ولا الباحثين، قدامى ومحدثين، والمتنبي نفسه قد نفى ـ من حيث لا يقصد قطعاً ـ أسباب الشك في أصله العربي، حين قال في معرض الفخر بنفسه أثناء قصيدة من شعر الصبا:

لا بقومي شرفت، بل شرفوا بي وبنفسي فخرت، لا بجدودي
وبهم فخر كل من نطق الضا د وعوذ الجاني، وغوث الطريد

بل هو لا يقتصر هنا على ان يوكد نسبته واصله العربي، وإنما هو يغلو بهذا الأمر حتى يرى قومه في ذؤابة العرب، بهم يفخر كل من نطق لغة العرب..

ونحن إذا فرغنا من هذا الأمر، أي من نسبة المتنبي إلى العربية، فقد بقي ان نفرغ الآن للأمر الأهم من ذاك، وهو أمر نزعته العربية، أو ما نسميه في لغة العصر بالنزعة القومية، نقصد بها شعور المرء شعوراً عميقاً راسخاً بأن كيانه الشخصي، من نواحيه الإنسانية والوجدانية، مرتبط، وجوداً وحياة ومصيراً، بهؤلاء القوم، أو بهذا الشعب الذي تنميه اليه وشائج النسب والتاريخ والتراث واللغة والثقافة والمفاخر والوقائع والتقاليد، فضلاً عن وشائج الأرض ومصالح العيش وبواعث الآمال الكبيرة والأشواق العليا.

ولعل من الدقة ان نقول ان النزعة القومية في الفرد، كما نعنيها هنا، هي اكثر من مجرد الشعور بهذا الارتباط، فلا بد من اضافة شيء آخر إلى ذلك، وهو أن يكون هذا الشعور من القوة والعمق والوعي بحيث يرى الفرد ان احزانه الشخصية وافراحه، مناقبه ومعايبه، عزته وذلته، سعادته وبؤسه، منصهرة كلها، أو منفعلة بالأقل في كل ما يتاح لقومه أو شعبه من افراح وأحزان، ومن انتصارات وهزائم، ومن مناقب ومعايب، ومن عزة وذلة، ومن سعادة وبؤس.

ولعل من الدقة أيضاً أن نضيف إلى ذلك أمراً آخر، وهو ان يكون هذا الانصهار او هذا الانفعال من قوة الأثر بحيث ينعكس تلقائياً، دون تكلف متعمَّد، في

(٣) المصدر السابق ص ١٩.

حياة الفرد، أي في سلوكه العملي، في ما يفعل وما يدع من أمور الحياة العملية، في ما يحب وما يكره، في ما يأتي من أمر وما يصدر عنه من فكر أو رأي أو فن أو أدب اذا كان من ذوي الفكر أو الرأي أو الفن أو الأدب.

فماذا كان المتنبي من النزعة القومية هذه؟.

نستطيع أن نجيب عن ذلك بأن المتنبي كان عربي النزعة، بالمعنى الذي قلنا، كما هو عربي النجار عربي النسب.

تحدثنا كتب التاريخ والأدب العربي عن مولد أبي الطيب ونشأته وبيئته، فنعلم أنه ولد في الكوفة بالعراق سنة ثلاث وثلاثمئة للهجرة، أي في ذلك المركز الثقافي الأصيل من مراكز الثقافة العربية الخالصة، وفي تلك البيئة التي اقلق امرها وعصف بأهلها ما كان يقلق يومئذ أمر الدولة العربية الإسلامية كلها ويعصف بأهلها جميعاً من اضطراب سياسي واجتماعي، وفي أوائل ذلك القرن الرابع الهجري الذي ورث عن سابقه شؤوناً عجاباً من ذلك الاضطراب السياسي والاجتماعي في كيان هذه الدولة الوسيعة الرقعة المترامية الجوانب في ثلاث قارات من الأرض...

وقد أضاف هذا القرن الرابع، إلى ذلك، اضطراباً أشد أثراً واعمق غوراً واوسع مدى، بحيث شمل طبقات مختلفة، وأمصاراً عدة، وشؤوناً كثيرة من شؤون الحياة، وزاد في ذلك الاضطراب أنه كان ينبع من الداخل ويأتي من الخارج في وقت معاً:

في الداخل انقسام واحتراب بين ملوك الأمصار وامرائها وولاة امرها من جانب، ثم بين هؤلاء وبين مركز الخلافة بالعراق من جانب.. وقيام ثورات شعبية وانتفاضات اجتماعية تنقم على نظام الحياة والدولة من جانب آخر.

وفي الخارج، وبالأصح: على حدود الدولة من الشمال، تتوالى الغارات من جانب الروم الطامعين في الفتح والاكتساح، لانتقاص اطراف الدولة العربية شيئاً فشيئاً حتى يتاح لهم القضاء على سلطانها كله.

وتحدثنا كتب الأدب والتاريخ كذلك أن أبا الطيب ولد ونشأ حينذاك في بيت فقر واعواز، وفي بيئة كدح ورهق، ولكنه ـ على ذلك ـ استطاع أن ينال في الكوفة نصيباً

من ثقافة، ثم أن يخرج إلى بعض نواحي البادية في العراق، وهو ما يزال في غرارة الصبا، فيفقه هناك بعض ما كان يجب أن يفقه من فصاحة البادية، ولكن هذا كان أيسر ما افاده من اقامته بعض الوقت هناك. . ذلك بأن الرواة حين يتحدثون عن شأنه في البادية يلمحون حيناً ويصرحون حيناً بأنه ربما اتصل فيها بحركة القرامطة، أو ببعض دعاتها، وأن هذه الصلة، وإن جاءته وهو في حداثة السن، ربما ايقظت فيه شيئاً من ثورة ونقمة: ثورة اصابت هوى عميقاً من نفسه، اذ هاجت فيها مشاعر الفتى المحروم، ونقمة نبَّهت ذهنه الطريء إلى مساويء هذا الحال الذي يبعد اسباب النعمة وأسباب الثقافة عن فئة عريضة من قومه، بينما هو يدني هذه الأسباب كلها إلى فئة خاصة منهم، فيغدق عليها النعمة، ويهيء لها أكبر نصيب من الثقافة والمعرفة.

وقد يكون هذا الذي يقوله الرواة، تلميحاً أو تصريحاً، واحداً من الأسباب التي اوقعت في نفس المتنبي، وهو صبي، انه مَرْجوٌ لأمر خطير من الأمور ربما كان فيه الخير لنفسه ولقومه، وربما كان فيه الوسيلة لتغيير ذاك الحال من الظلم الإجتماعي الذي نبَّهته اليه الأحداث المضطربة الفاجعة من جهة، ونبهته إليه الحركة القرمطية من جهة ثانية ـ إذا صحت هذه الصلة التي يتحدث بها الرواة أو يتحدث بها بعض الباحثين ـ ونبهته إليه كذلك ضعة حاله واعواز اهله ولوعة حرمانه، من جهة ثالثة.

وفي ديوان أبي الطيب أبيات ثلاثة كل ما نعرف عنها من الديوان انه قالها في صباه، ونستطيع أن نعرف، استنتاجاً، أنه قالها في الكوفة قبل أن يبرحها إلى بغداد، وبعد أن رجع إليها من البادية، ذلك لأنه كان في الخامسة عشرة حين وفد إلى بغداد أول مرة، فلم يكن صبياً اذن، وأما قبل أن يخرج من الكوفة إلى البادية، فقد كان في سن ليس من اليسير التصديق بأنه يقول فيها شعراً في مستوى هذه الأبيات الثلاثة:

إلى أي حين انت في زي مُحرم ... وحتى متى في شقوة، وإلى كَم؟
وان لا تَمُت تحت السيوف مكرَّما ... تَمُت وتقاسي الذل غير مكرم
فَثِب واثقاً بالله وثبة ماجد ... يرى الموت في الهيجا جنى النحل في الفم

نحن نرى في هذه الأبيات امراً هو أكثر من ثورة تدفعه إلى تغيير حاله والانتقام لفقره وشقوته، نرى فيها ان الفتى ـ وقد رجع إلى الكوفة من رحلة البادية ـ انما امتلأت

نفسه بأمر كبير يدعوه أن «يرى الموت في الهيجا جنى النحل في الفم»، أي أن يخوض حرباً يستعذب فيها الموت حتى كأنه الشهد في فمه. . فلمَ هذه الحرب؟ . . أهي لمجرد أن يخرج من الفقر إلى الغنى ومن الشقوة إلى السعادة؟ . . أتراه قام في ذهن الفتى يومئذ انه لا يستطيع أن يغتني ويسعد الا بحرب كهذه؟.

نستبعد ان يكون الفتى قد اراد الحرب هذه لنفسه هو بمفرده، بل توحي الينا هذه الأسباب، بما فيها من حرارة اللهجة وحماسة العزم، انه عاد من البادية إلى الكوفة وهو يحمل فكرة الثورة على الأوضاع العامة، لا على حاله هو بشخصه، سواء جاءته هذه الفكرة من عدوى القرمطية ام من مشارفته في البادية على تجربات ثورية عند ناس آخرين غير القرامطة كانوا ينقمون على نظام الحياة والدولة بوجه عام.

وطبيعي اننا لا نقصد بهذا أن نتجاهل العامل الشخصي عند الفتى البائس الفقير المحروم، الطّموح، ولكن نقصد ان الفتى قد اتيح له خلال تجرباته تلك، في مناخ اجتماعي ثوري، أن يكتشف ـ ولو بشكل بدائي ـ علاقة ما بين بؤسه وفقره وحرمانه، شخصياً، وبين ما يصيب غيره في مجتمعه العربي من ظلامات وتعاسات، فإذا هو يرى أن امره الشخصي من امر قومه، وان بؤس حاله من بؤس أعم وأشمل، مصدره هذا الاضطراب العام السائد أوضاعَ الدولة العربية كلها، وإذا هو يرى، بعد، انه متصل اوثق اتصال بهذه الأوضاع، وانه ـ لذلك ـ على ارتباط بقضية قومه، وانه اذا كان يطمح إلى تغيير حاله فلا بد أن يرتبط طموحه هذا بطموح هذه الفئات الكثيرة المظلومة المحرومة في مجتمعة.

قد يكون في هذا التفسير شيء كثير أو قليل من المبالغة، وتحميل للفتى ولعصره أكثر مما كان يمكن ان يحتملا من فهم القضية على هذا الوجه. . ولكن، هل تراني اقصد أن القضية كانت واضحة محددة في ذهن المتنبي على هذا النحو الذي يلائم عصرنا وتفكيرنا العلمي أكثر مما يلائم عصر المتنبي وتفكيره؟ . . طبعاً، لا. وإنما الأمر الذي لا شك فيه، على ما يبدو لي، أن المتنبي كان في ذلك الحين على شعور بأنه يحمل قضية ما هي اكبر من قضيته الخاصة، وان هذه القضية ذات صلة بنظام الحكم أو بالأشخاص الذين يديرون امر الدولة في وطنه وقومه.

* * *

ولقد خرج المتنبي من الكوفة إلى بغداد اول مرة، وهو في الخامسة عشرة، بعد ان انحسرت عن العراق موجة القرامطة، ولم تطل اقامته في بغداد، ولم يترك في عاصمة الخلافة أثراً ولا ذكراً، وليس في النصوص والأخبار ما يكفي للكشف عن سبب هذا، وإن كان يمكن ان نربط ذلك بهذه النزعة الثورية التي ظهرت عليه وهو في الكوفة، وان تكون هذه النزعة قد باعدت بينه وبين سَراة بغداد وذوي السلطان والثراء فيها، فأعجل رحيله عنها إلى بلاد الشام، ولعله كان في نحو السابعة عشرة من عمره حينذاك.

ومن المحقق ان نزعته الثورية هذه قد صاحبته إلى بلاد الشام أيضاً، وطوفت معه في انحاء الجزيرة بشمال سورية، وفي رحلاته إلى طرابلس واللاذقية وفي حمص حيث قيل في الأخبار انه سجن لدعوته قوماً من البادية إلى امر انكره عليه امير حمص لؤلؤ الاخشيدي فسجنه.. ولكن ما هو هذا الأمر؟.. احقا انه ادعاؤه النبوة؟..

ليست النصوص، والأخبار التي بأيدينا بمفصحة عن حقيقة هذا الأمر، وليس ادعاؤه النبوة مما تصدقه هذه النصوص والأخبار، وما تزال مسألة ادعائه النبوة مما يُعدُّ في باب الخرافة.. فماذا احدث المتنبي اذن من امر استوجب اضطهاده وسجنه في حمص؟..

اليس يمكن ان نستعين هنا بما ذكرناه آنفاً من ان المتنبي قد استشعر، منذ أوائل نشأته وشبابه، بتلك الصلة العميقة الغامضة بين قضيته الخاصة، قضية بؤسه وفقره وحرمانه، وبين قضية مجتمعه وقومه، اعني انه استشعر بترابط القضيتين معاً واتصالهما بالأوضاع السياسية والاجتماعية العامة التي يفرضها نظام دَخَلَه الفساد او حكام فاسدون مفسدون، وانه ـ لذلك ـ حمل فكرة الثورة على هذه الأوضاع، وظلت هذه الفكرة تحيا في نفسه وتنمو، ثم تتحين كل فرصة تتمكن فيها من التعبير عن ذاتها بأشكال مختلفة من التعبير، وانه ربما وجد في بادية حمص فرصة من هذه الفرص التي كان يترصدها طوال ذلك العهد من حياته، فحاول نوعاً من الثورة بأوضاع الحكم هناك، ولا سيما ان السلطة في ذلك الصقع كانت حينذاك لغير العرب، اذ كانت لدولة الاخشيديين، وهم من الاجانب يحكمون قوماً من العرب في ارض عربية؟..

فالمتنبي فتى عربي، وفي قرارة ذاته ثورة، وهو منذ وجدت هذه الثورة مكانها في ذاته يبحث عن ناس من العرب يعينونه على احداثها، لعل بها خيراً لنفسه ولقومه كما اشرت من قبل، ولعل بها، في حمص ذاتها، ما يرغم هذه الدولة الأجنبية على الجلاء عن هذه الأرض العربية، ليكون الحكم فيها إلى عربي صالح يقيم ميزان العدل في قومه.

ولقد كانت الأيام تنتظر هذا الشاعر الثائر حتى يُقيِّض له ان يعبر عن ثورته، عن نزعته العربية المكبوتة الحائرة في اعماق سريرته، تعبيراً يشبه الانفجار من وجه، ويشبه ـ من وجه آخر ـ روعة النضج في ابَّانه وفي أزهى عنفوانه.

ولقد طاولته الأيام كثيراً، وماطلته كثيراً، وامتحنته بألوان من المحن مقيتة ثقيلة سمجة.. لقد وقف المتنبي عند التنوخيين في اللاذقية يهز عروبتهم عسى ان يرجع بهم للعرب سلطانهم، وينتزعوا من ايدي الأجانب ملكهم وارضهم:

أحق عاف بدمعك الهممُ ... احدث شيء عهدا بها القِدمُ[٤]
وانما الناس بالملوك وما ... تُفلح عرب ملوكها عجم
لا ادب عندها ولا حسب ... ولا عهود لهم ولا ذمم
بكل ارض وطئتها امم ... تُرعى بعبد كأنها غنم..

ووقف المتنبي عند بدر بن عمار في طبريه، وقد ملك عليه الفرح بلقائه كل نواحيه، فان بدر بن عمار مجاهد عربي، والمتنبي يبحث في الملوك والأمراء والقواد عن عربي يستحق مدائحه، وها قد وجده فقصده من شمال سورية إلى جنوبها، وها هوذا يلقاه فيهتف من فرح:

أحلما نرى ام زمانا جديدا ... ام الخلق في شخص حي اعيدا
تجلى لنا فأضأنا به ... كأنا نجوم لقينا سعودا

ووقف المتنبي، في ما بين هذا وهؤلاء، عند ناس كثيرين ينشدهم شعره متكلفاً

---

(٤) من قصيدة قالها في علي بن ابراهيم التنوخي حوالي سنة ٣٢٣ هجرية، وكان المتنبي في نحو العشرين من عمره.

ما ليس عنده لهم من حب ولا اعجاب، متحفظاً في اظهار سريرته وثورته، متنفساً حيناً ببعض ما يكتم من همٍّ ثقيل وسر خطير:

فؤاد ما تسليّه المدام ... وعمر مثل ما تهب اللئام[٥]
ودهر ناسه ناس صغار ... وان كانت لهم جثث ضخام
وما أنا منهم بالعيش فيهم ... ولكن معدن الذهب الرغام
أرانب غير انهم ملوك ... مفتّحة عيونهم نيام

وظلت الأيام تطاوله وتماطله حتى آذنت بان يجد الشاعر الثائر بطله الفارس المجاهد، والتقيا معاً أول مرة، عند ابي العشائر في انطاكية سنة سبع وثلاثين وثلاثمئة هجريَّة، وحظي شاعر العروبة الأكبر أبو الطيب المتنبي بمجاهد العروبة الأكبر يومئذ، سيف الدولة أبي الحسن علي بن عبد الله بن حمدان، امير حلب وقد كان كلاهما ينتظر صاحبه منذ زمن..

سلكت صروف الدهر حتى لقيته ... على ظهر عزم مؤيدات قوائمُهْ[٦]
مهالك لم تصحب بها الذئبَ نفسُه ... ولا حملت فيها الغراب قوادمُه
فأبصرت بدراً لا يرى البدر مثله ... وخاطبت بحراً لا يرى العِبرَ[٧] عائمه

والأمر في لقاء المتنبي لسيف الدولة، انه ظاهرة تحوُّل وانتقال في نفسية أبي الطيب وفي شعره وفي شخصيته جميعاً.. ومن هذه الظاهرة، بعد ان تتضح لنا في ما يأتي، نخلص إلى حقيقة ذات شأن كبير في الوصول إلى جانب النزعة القومية عند المتنبي.

يكفي ان يرجع الناقد الباحث إلى ديوان المتنبي يدرس قصائده بتعمق وتذوق، ليعلم ان شعره في هذه السنوات التسع التي صحب فيها بطله العربي المناضل وحده

---

(٥) قالها في المغيث بن علي العجلي في انطاكية.
(٦) من اول قصيدة قالها المتنبي في سيف الدولة، ومطلعها:
وفاؤكما كالربع اشجاه طاسمه ... بان تسعدا، والدمع اشجاه ساجمه
مؤيدات: جمع مؤيد، وهو القوي.
(٧) عبر البحر: شطه.

عن ثغور الدولة العربية ضد غزوات الروم الطامعين بانتقاص هـذه الدولـة اطرافهـا، ليتسنى لهم القضـاء عـلى سلطانها كله ـ أقـول: ليعلم ان شعـر أبي الـطيب في هـذه السنـوات التسع قـد جاء بـأروع ما كـانت تختزن عبقـريته من طـاقات شعـرية وقـوى ثورية.

نحن نحس في قصائد أبي الطيب عند سيف الدولة انه ينطلق فيها من جانب في نفسـه يختلف كثيراً عن تلك الجـوانب كلها التي كـان يصدر عنهـا شعره في غـير سيف الدولة من جميع ممدوحيه، سواء منهم الذين مدحهم قبل لقائه سيف الدولة، أم الذين مدحهم بعد ذلك، إلى أن لقي حتفه.

وذلـك الجانب الـذي نعني، ليس هو مجـرد حبه لشخص سيف الـدولة بما أنـه سيف الدولة بذاته، وليس هو مجرد اعجابه بذكاء سيف الدولة أو ببطولته بمـا أنه ذكـاء وانها بـطولة وكفى، وليس هـو مجرد رضـاء نفسه بمـا لقي في رحاب سيف الـدولة من اجزال في عطائه وتقديـر لشعره ورفـع لقدره، بـل الأمر ـ كـما نحس في جميع قصـائده بسيف الدولة ـ يجاوز هذا كله إلى أن المتنبي وجد في صحبة هـذا الأمير الفـارس، وفي جهاده المتواصل الدائب، والمظفر في أكثر الأحيان، وجـد في ذلك ارواء وشبعـا لثورتـه القديمة المكبوتة، وارضاء وتجسيداً لنزعته القومية التي صحبت تلك الثورة وعاشت فيهـا ونمت نموها وهي تتفاعل معها، حتى تمازجتا تمازج ألفة ووحدة.

لقد قيل في بعض ما يروي الرواة، او في بعض ما يشيع في الأذهان، أن المتنبي كان جباناً، فإذا صح هذا فإن الذي كانوا يرونه جبناً فيه، قد ظهر من سيرته عند أمير حلب الحمداني انه لم يكن جبناً حقاً، وأنا لا أعلم ولا أذكر حـادثة واضحـة تدل عـلى جبنه، بل كـان ذلك ـ كـما يبدو ـ عـزوفاً من المتنبي عن اظهـار جرأتـه في غير مـوطنها الذي تستحقه.. ونحن لا نعلم في اخبار ثورتـه ببادية حمص ما يكشف بـوضوح عن هذه القضية، فما تزال هناك حلقة مفقودة في اخبار هذه الثورة..

وقد رأينا ابا الطيب يقبل على ممارسة فنـون الفروسيـة والقتال مـع سيف الدولـة ويخوض معه معارك الجهاد ضد غزوات الروم، ونراه في المعركة يخرج منها سيف الدولة منكسراً، مثله في المعركة يخرج منها سيف الدولة منتصراً أي أننا نراه في الحـالين يـطلع بعد المعركة بشعر هادر ثائر رائع، يطفح فيه الأمل بالنصر بعد الهزيمة، أو يطفح فيه الأمل

بالنصر بعد النصر. فهل كان هذا مجرد إعجاب ببأس سيف الدولة وشجاعته؟.. أكان هذا مجرد مدح لأجل المدح ذاته؟.

كان يمكن أن يصح القول هذا لو أن ذلك الشعر لا يختلف في مستواه الفني وفي نبضات الحياة فيه عن غيره من الشعر الذي قاله أبو الطيب في غير سيف الدولة، ولكنه مختلف جداً، فشعره هذا بسيف الدولة يهدر هديراً عجيباً وينبض بالقوة والفرح والصدق والحرارة والحماسة، فالشاعر هنا يخرج من المعركة وهي تضج في دمه ومشاعره وأمانيه وأشواقه، يخرج منها وهي تجربة من تجارب نفسه وعقله تملأ جوانب نفسه وعقله، فلا يكون الشعر هنا الا هذه التجربة النفسية العقلية الشخصية ذاتها متجاوبة مع اصداء تلك النزعة الكامنة النامية عنده ابداً، نزعته القومية.

ان وراء هذا الشعر الهادر الثائر الرائع، أمراً حقيقياً هو غير ما نعرف في سائر شعر المتنبي، وذلك أن المتنبي كان يدخل المعركة مع سيف الدولة، وهو يمزج عواطفه لشخص سيف الدولة بعواطفه لهذا الجهاد العربي الذي يحمي الثغور ويدفع الأخطار عن دولة العرب وسلطان العرب.

وهنا نذكر ملاحظة دقيقة عميقة لاحظها الدكتور طه حسين في الفرق بين مدائح المتنبي للفارس العربي سيف الدولة، وبين مدائحه لجماعة من غير العرب، فهو حين يمدح هؤلاء الجماعة يتجنب التعرض لمدح اجناسهم الاجنبية، ويكتفي بمدح اشخاصهم، فإن تجاوز اشخاصهم لم يتجاوز ان يذكر ما لآبائهم من الاسلام وفي ظل الدولة العربية[٨].

ويلاحظ الدكتور طه حسين، بهذه المناسبة، ان المتنبي قد اتخذ العربية مذهباً سياسياً وفلسفياً، ولكن يأخذ عليه انه خرج على مذهبه هذا في قصيدته التي مدح بها علي بن صالح الروذباري والي دمشق، حين فر من طرابلس إلى دمشق، وهو في نحو الثالثة والثلاثين من عمره، وفيها يقول:

ليس كل السراة بالروذبار ... يَّ، ولا كل ما يطير بباز

(٨) مع المتنبي - طه حسين ص ٩٥٩.

فارسي له من المجد تاج   كان من جوهر على ابرواز
وبآبائك الكرام التأسي   والتسلي عمن مضى والتعازي
تركوا الأرض بعدما ذللوها   ومشوا تحتهم بلا مهماز

غير أن هذا المأخذ هل يصح ان نتخذه دليلاً على شعوبية صريحة من المتنبي كما يتهمه الدكتور طه حسين؟. هل مجرد مدح الفرس أو أي قوم آخرين يُعد شعوبية صريحة؟.. اذا صح مثل هذا فإن الدكتور طه حسين مدح اقواماً كثيرين كاليونان والفرنسيين في كثير من آثاره الأدبية، فهل يرضى العقل والعلم ان نقول فيه ما يقوله في المتنبي؟.

نعم، إن للمتنبي هفوة غير هذه ننكرها عليه ولا نغتفرها له، ونعتقد انها تناقض نزعته القومية كل المناقضة، وهي تنحصر في بيت واحد من مجموع شعره كله، بيت قاله في احدى قصائده بمدح كافور:

وأي قبيل يستحقك قدره   معدٌّ بن عدنان فداك، ويعرب!..

ما ندري كيف قال المتنبي هذا البيت وبأي حال ولأي غرض، ولكن ندري انه مهما تكن حاله ومهما تكن الظروف التي احاطت به ومهما يكن الغرض الذي قصد إليه، فلا شيء مطلقاً يبرر ان يقول كلاماً من هذا القبيل، وهو الذي ملكت عليه، في كل شعره، نزعته العربية، ودخلت هذه النزعة في كيانه وفي وجدانه، ثم دخلت في تجربته الشعرية فانضجت مواهبه وفتقت عبقريته واخرجت، من تجربته هذه، فناً من الأدب القومي يندر نظيره في ادبنا القديم.

ولكنها هفوة واحدة لا تغير شيئاً من الواقع الذي كانه المتنبي، اعني واقع ان أبا الطيب كان أعظم شاعر عربي غنَّى معارك النضال العربي في زمن كان هذا النضال يحمل أثقاله فارس بني حمدان وحده في امراء العرب وملوكهم.

ولقد كان أبو الطيب يشعر بثقل المهمة التي يحملها سيف الدولة، ويشعر مع ذلك بتقصير الآخرين من ذوي السلطان في الدولة العربية، بل يشعر فوق ذلك بأن هؤلاء لا يكتفون بالقعود عن مناصرة سيف الدولة في مناهضة الغزوات الأجنبية على

حدود دولتهم، بل يزيدون فيقلقون على سيف الدولة أمنه الداخلي ويثورون به ويصرفون كثيراً من جهده عن مقاتلة الروم إلى مقاتلتهم في داخل البلاد لاخماد الفتنة اثر الفتنة، ولطالما ألمح المتنبي في قصائده إلى هذا الأمر، ولطالما عرَّض بهؤلاء تعريض اللائم العاذل..

نسمعه في القصيدة التي يذكر فيها استنقاذ سيف الدولة لأبي وائل تغلب بن داود بن حمدان العدوي من أسر الخارجي، وذلك سنة ثماني وثلاثين وثلاثمئة، وكان الخارجي يطمع في الخلافة والملك[9] ومطلع القصيدة:

الام طواعية العاذل ولا رأي في الحب للعاقل

نسمعه في هذه القصيدة يقول:

أما للخلافة من مُشفق على سيف دولتها الفاصل
يَقُدُّ عداها بلا ضارب ويسري اليهم بلا حامل

وفي هذا البيت الأخير اشارة إلى أن سيف الدولة ناهض وحده في ضرب اعداء الخلافة غير محمول بمعاونة احد من رجال الخلافة.

وفي سنة ثلاث واربعين وثلاثمئة هجرية، احدث بنو كلاب فتنة ضد سيف الدولة، فسار إليهم وأبو الطيب معه، فأوقع بهم، وقضى على فتنتهم، واحسن معاملة حريمهم، فلما عاد مظفراً قال أبو الطيب قصيدته التي مطلعها[10]:

بغيرك راعيا عبث الذئابُ وغيرَك صارما ثَلَم الضِّرابُ

وفيها يقول:

ترفَّق، ايها المولى، عليهم فإن الرفق بالجاني عتابُ
وانهم عبيدك حيث كانوا اذا تدعو لحادثة اجابوا
وعين المخطئين هم، وليسوا بأول معشر خطئوا فتابوا

(٩) شرح ديوان المتنبي - البرقوقي جـ ٢ ص ٣٠.
(١٠) المصدر السابق جـ ١ ص ٥٥.

وانت حياتهم غضبت عليهم ... وهجر حياتهم لهمُ عقاب
وما جهلت اياديك البوادي ... ولكن ربما خفي الصواب

ثم يقول:

وأن يك سيفَ دولة غير قيس ... فمنه جلود قيس والثياب
وتحت ربابه نبتوا وأُثّوا ... وفي أيامه كنزوا وطابوا[11]
وتحت لوائه ضربوا الأعادي ... وذلَّ لهم من العرب الصعاب
ولو غير الأمير غزا كلابا ... ثناه عن شموسهم ضباب
ولاقى دون ثأيهم طعانا ... يلاقي عنده الذئبَ الغراب[12]

فالمتنبي هنا يدعو سيف الدولة إلى العفو عن بني كلاب، فهم عرب من قومه، وهم اذن عون له على أعداء العرب اذا احتفظ بهم، ثم تهزه عروبته فيثني على شجاعة هؤلاء الثائرين، وهم اذا كانوا قد انهزموا أمام سيف الدولة فلأنه سيف الدولة، ولو ان غيره جاءهم لثناه عن شموسهم ضباب من غبار فرسانهم وشجعانهم.

وفي سنة اربع واربعين وثلاثمئة هجرية، احدث بنو عقيل وقشير وبنو العجلان وكلاب فتنة اخرى في نواحي الدولة الحمدانية، فقضى سيف الدولة على فتنتهم، فقال أبو الطيب في ذلك قصيدته[13] التي مطلعها:

تذكرت ما بين العذيب وبارق ... مجرَّ عوالينا ومجرى السوابق

وفيها يقول:

فما حَرَموا بالركض خيلك راحة ... ولكن كفاها البرُّ قطعَ الشواهق
ولا شغلوا صُمَّ القنا بقلوبهم ... عن الرَّكْز، لكن عن قلوب الدماسق[14]

وههنا يبدو المتنبي اكثر صراحة في هذه المسألة، فهو يقول للثائرين ان خيل

---

(١١) الرباب: غيم ماطر ـ واثَّ، النبات: كثر والتف.
(١٢) الثأي: جمع ثاية، وهي حجارة تجعل حول البيت يأوي اليها الراعي.
(١٣) المصدر السابق جـ ١ ص ٤٦٧.
(١٤) الدماسق: جمع دمستق، وهو قائد الروم.

سيف الدولة حين طاردتهم منهزمين لم يحرمها الركضُ وراءهم راحتها، بل كفاها مؤونة قطع الجبال الشواهق في مطاردة الروم اعداء العرب، وان رماح سيف الدولة حين امعنت طعناً في قلوبهم، لم يشغلها هذا الطعن عن ان تكون مركوزة في الأرض دون عمل، وإنما شغلها ذلك عن طعان جيش الروم اعداء الدولة العربية.

ومعنى هذا، كما يريد أن يقول المتنبي، ان هؤلاء العابثين في الداخل، قد صرفوا جيش سيف الدولة عن قتال اعدائهم المغيرين عليهم من الخارج، أي عن أداء واجبه القومي المقدس، الذي هو - في الوقت نفسه - واجبهم أيضاً..

ونكتفي بهذه الأمثلة، دون استقصاء، للدلالة على أن المتنبي كان مشغول الذهن والعاطفة، وهو يمدح سيف الدولة في هذه المناسبات، بأمر هذا الجهاد القومي المقدس الذي كان اميره الحمداني يحمل نفسه على النهوض بأعبائه وحده في الدولة الواسعة ذات الدويلات العديدة..

والتعريض هكذا بخصوم سيف الدولة الداخليين، ليس هو الا أيسر الجوانب المعبرة عن اهتمام المتنبي بأمر ذاك الجهاد القومي، وهناك جوانب المدح الخالص لسيف الدولة في قصائده الروميات، بل في كل قصائده التي قالها بهذا الأمير المجاهد، وهي تكاد تزيد عن ثمانين قصيدة ظل ينشئها في مدى تسع سنوات متواليات، وهي بلا شك اعظم شعر المتنبي على الاطلاق، بل من أعظم الشعر القومي في أدبنا العربي.

فهذه قصيدته التي مدح بها سيف الدولة بعد انتصاره على الروم في «مرعش» انتصاراً تاريخياً رائعاً، سنة اثنين واربعين وثلاثمئة هجرية، يسرد فيها وقائع عدة معارك، ويسمي امكنتها واشخاصها، وهي القصيدة التي مطلعها:

ليالِيَّ بعد الظاعنين شكول — طوال، وليل العاشقين طويل

هذه القصيدة تكاد تكون لوحة كبيرة متقنة الصنع متكاملة الأجزاء، تصف بلاء الأمير الحمداني في جيوش الروم، وتصف فنون الكر والفر، ولكنها ليست وصفاً حقيقياً بقدر ما هي غناء وجداني نحس فيه وهج العاطفة ولهب الحماسة وفرح الانتصار، حتى لكأن المتنبي ينشيء في كل بيت من القصيدة معركة، ويحرز في كل

معركة نصراً، ويتذوق مع كل نصر فرحة جديدة.

ألم يـر هـذا الليـلُ عينيـك رؤيتي ... فـتـظهـر فـيـه رقـة ونحول
لقيت بدرب «القلة»[15] الفجـر لقيـة ... شَفَت كمـدي، والليـل فيـه قتيـل
ويـومـا كـأن الحسن فيه عـلامـة ... بعثت بهـا، والشمس منك رسـول
ومـا قبل سيف الـدولـة اثَّـار عـاشق ... ولا طُـلِبتْ عـنـد الـظلام ذُحـول
ولـكـنـه يـأتي بـكـل غـريـبـة ... تـروق، عـلى استغـرابهـا، وتهـول
رمى الدرب بالجـرد الجياد إلى العـدا ... ومـا عـلمـوا ان السهـام خيـول
شـوائـل تشـوال العقـارب بـالقنا ... لهـا مـرح من تحتـه وصـهـيـل
ومـا هي الا خـطرة عَـرَضت لـه ... بـحـرَّان لبَّـتهـا قـنـا ونصـول[16]

ويقول فيها:

وانَّـا لـنلقى الحـادثـات بـأنفس ... كـثـيرُ الـرزايـا عنـدهـنَّ قـليـل
يهـون علينا ان تُصـابَ جسـومنـا ... وتـسـلـم اعـراض لـنـا وعـقـول

انه هو المتنبي نفسه في المعركة، وهو هنا يتحدث بانفعاله وتجربته واندماجه في القضية التي تدور لأجلها المعركة.. هو هنا ليس مادحاً للمدح ذاته، وليس مادحاً للجائزة ذاتها، وليس مادحاً زلفى وتمليقاً لصاحبه.. هو هنا عربي يهتز كيانه ووجدانه بحركة المعركة، وبقضية المعركة، وبمجد المعركة، ثم بفرح الانتصار في المعركة.

وفي شهر صفر سنة ثلاث واربعين وثلاثمئة هجرية، يدخل على سيف الدولة رسول من قائد الروم يطلب الهدنة، فينبري المتنبي إلى هذه القصيدة التي مطلعها:

دروع لملك الـروم هـذي الـرسـائـل ... يـرد بهـا عـن نفسـه ويشـاغـل
هي الـزرد الضـافي عليـه ولفـظهـا ... عليـك ثنـاء سـابـغ وفـضـائـل

لم يبدأ الشاعر القصيدة، هذه المرة، بالغزل أو النسيب كعادته، فقد أعجله عن ذلك أمر خطير هو أحق أن يشغل به نفسه ويحذِّر به أميره.. ان الأمر عنده ليس مدح

---

(١٥) القلة: موضع في بلاد الروم.
(١٦) حران: بلد كان يعسكر فيها سيف الدولة.

سيف الدولة وكفى، وليس طلب المنزلة أو طلب الجائزة وكفى.. بل الأمر الأهم من هذا كله ان يعلن أميره مغزى هذه الهدنَة التي يرجوها قائد الروم.. هذه الهدنة ليست سوى خدعة يريد أن يدفع بها ملك الروم عن نفسه وجيشه احدى الهزائم يوقعها به هذا الأمير العربي، سيف الدولة.

فالمتنبي، اذن، يدرك قصد الهدنة هذه، وهو اذن يسارع إلى أميره أن يرفض الهدنة، حتى لا يفيد منها العدو كسباً عسكرياً على حساب الدولة العربية.

ويصاب العرب بالهزيمة، بعد النصر، في المعركة التي وقعت قرب بحيرة الحدث، سنة تسع وثلاثين وثلاثمئة، وكان سبب الهزيمة ان اتباع سيف الدولة بعد ان انتصروا على الروم عدة انتصارات في تلك السنة، أبوا عليه ان يتابع غزوه للروم، وألحوا عليه في طلب العودة إلى ديارهم، فاستجاب لهم، وعادوا بمغانم النصر وبالأسرى، وبينا هم في طريق العودة فوجئوا بالعدو وقد احاط بهم، وسدَّ عليهم كل طريق فأوقع بهم الهزيمة، وكان المتنبي من شهود احداث النصر والهزيمة معاً، فلما عادوا إلى حلب كانت نفس الشاعر قد امتلأت ألماً وحزناً على ما قد اصيب به الجيش العربي في تلك الحوادث، وسرعان ما احدث الألم والحزن هذه القصيدة التي مطلعها:

غيري بأكثر هذا الناس ينخدع ... ان قاتلوا جبُنوا، أو حدثوا شجعوا
اهل الحفيظة، الا ان تجربَهم.. ... وفي التجارب، بعد الغيِّ ما يَزَع [١٧]
وما الحياة ونفسي بعدما علمت ... ان الحياة - كما لا تشتهي - طَبَع[١٨]
ليس الجمال لوجه صح مارنه ... أنف العزيز بقطع العز يُجتَدَع[١٩]

فهذه بداءة القصيدة كما ترى، وقد انشدها سيفَ الدولة، فهل يبدأ شاعر قصيدة مدح على هذا النحو وهو يقصد إلى مجرد المدح أو مجرد الجائزة أو مجرد الزلفى إلى اميره؟..

انت تحس في هذه البداءة ان شاعر هذه القصيدة امرؤ محزون بالفعل، حاقد

(١٧) الحفيظة: الحمية والأنفة، يزع: يردع.
(١٨) بفتح الباء: الدنس.
(١٩) المارن: الليِّن من الانف. يُجتَد يُقطَع.

حانق اشد الحقد والحنق على أولئك الذين جبنوا عن متابعة الحرب، فأوقعوا الهزيمة بجيشهم وقومهم وأميرهم.. وهو ينطلق من هذا الشعور الصادق ليس واصفاً ولا مادحاً، بل معبراً عن وجدانه المنفعل المتأذي، بما في وجدانه من نبض عربي يساير الأحداث وينفعل بها.. وهو - مع ذلك - يسخر بهؤلاء الذين يجبنون عند القتال ولكنهم يشجعون في الحديث عن القتال، ويتظاهرون بالحمية والأنفة، ولكن التجربة تذهب بحميتهم وانفتهم.. وهو - إلى ذلك - يسأل في مرارة وحرقة: ما الحياة ونفسي، وقد علمت هذه النفس ان الحياة - على غير ما تشتهي - ليست سوى دنس.. ثم هو ينفي الجمال عن وجه يلين انفه ويخنع ويذل، ويرى ان العزيز كالمقطوع انفه حين ينقطع عنه عزه..

أأطرح المجد عن كتفي وأطلبه ... وأترك الغيث في غمدي وانتجع؟[20]
والمشرفية، لا زالت مشرَّفة، ... دواءُ كل كريم او هي الوجع[21]
وفارس الخيل من خفَّت فوقَّرها ... في الدرب، والدم في اعطافها دُفَعُ
وأوحدته وما في قلبه قلق ... واغضبته وما في لفظه قَذَع[22]

هذا شعر شاعر تضج النكبة في صدره وفي دمه، وتحس انت، حين تقرأ هذا الشعر، ان النكبة تضج في صدرك وفي دمك كذلك، فالمتنبي اذن صاحب قضية هنا، وليس صاحب امير يزجي اليه القصيد ازجاء لينال برَّه أو ليثير اعجابه.. وهو هنا شاعر امة لا شاعر امير..

وتستطيع انت، بعد هذا، أن ترجع إلى ديوان المتنبي بنفسك، تقرأ قصائده في سيف الدولة كلها، وتتعمق هذه القصائد، وتتأمل اغراضها، وتتذوق فنها الرفيع، ثم ترى: أكان المتنبي مجرد شاعر يطلب ضيعة أو ولاية أو رفدا كيفما جاءه الرفد ومن أي مصدر أتاه، أم كان صاحب نزعة قومية ثورية، بالمعنى الذي أوضحناه أول الفصل..

---

(٢٠) انتجع: طلب العشب.
(٢١) المشرفية: السيوف.
(٢٢) القذع: الفحش.

ثم ترى: أكان المتنبي مجرد صانع كلام مقفًّى موزون، ماهر الصنعة، أم كان إلى ذلك شاعر ثورة وعاطفة وهدف كبير؟..

وأنت تستطيع - بعد هذا أيضاً - أن ترجع إلى قصائد المتنبي في مدح كافور نفسه، بعد أن الجىء إلى فراق سيف الدولة، تقرؤها كذلك وتتعمق روحها وتتأمل أغراضها وتتذوق فنها، ثم ترى: أكان المتنبي يحن حنينه ذاك إلى سيف الدولة، ويعتب عليه عتبه ذاك الناضح دماً وحباً وأسى، لمجرد ان سيف الدولة كان يحسن تقديره وبرَّه، أم لأن سيف الدولة قد أروى وأشبع في المتنبي عروبته وثوريته وشاعريته؟.

أيار ١٩٥٧

المرحلة المأساة في حياة أبي الطيّب المتنبي

المرحلة التي انفصل فيها أبو الطيب عن صديقه المفضل، الأمير الحمداني سيف الدولة، واتصل فيها بأمير مصر كافور الاخشيدي (عام ٣٤٥هـ)، هي المرحلة المأساة في حياته.

لقد فجع المتنبي، يومئذ، بأعز علاقاته الإنسانية، وأسمى تجربات حياته، وأنبل قرابة وجدانية بينه وبين الناس، فضلاً عن فجيعته ـ حينذاك ـ بتلك الطمأنينة الروحية والمادية التي لم يتذوق مثلها في مراحل عمره جمعاء..

وفي الحقيقة ان انفصاله عن سيف الدولة لم يكن يعني انتهاء مرحلة وابتداء مرحلة، بل كان يعني ـ في نفس الشاعر ـ تحول معنى المرحلة نفسها من الطمأنينة إلى القلق العارم، ومن الغبطة والسعادة إلى الكدر والألم والتمزق النفسي..

ومعنى ذلك أن المرحلة الأخيرة لم تكن مرحلة مستقلة عن سابقتها. بل هي امتداد لها، ولكن بوجه جديد عابس قاتم مثخن بالجراح..

فالمتنبي لم ينفصل عن سيف الدولة روحياً ووجدانياً حين غادر بلاطه وغادر صحبته في دولته ومعارك جهاده، وان انفصل عنه مادياً وجسدياً.. لقد ظل مرتبطاً بمرحلته السابقة وبأميره المفضل، ولكن ارتباط ألم وعتب وحنين وتفجع.. فقد راح إلى دمشق، ثم إلى الرملة، وهو ينظر بقلبه ووجدانه وقضيته الكبرى إلى الوراء.. إلى

حلب.. إلى رحاب سيف الدولة.. إلى معارك الحدود والثغور.. إلى هزج الفرسان وصليل السيوف وهدير القتال وعظائم الانتصارات وتدارك الهزائم.. بينما ينظر بعينه وبحاجته ومطامحه المحرجة، إلى أمام.. ولكن اين؟..

لقد كان في نفسه، وهو يغيب عن وجه الأمير الحمداني الذي خذله واستمع إلى أقاويل حساده وخصومه.. لقد كان في نفسه حينذاك امران اثنان:

الأول: ان يجد المكان الذي يسع مطمعه كطالب «ضيعة او ولاية» يستريح اليها بعد كفاح طويل، وتغنيه عن «بيع شعره في سوق الكساد» من جديد...

الثاني: ان يجد وجوده كشاعر يملأ الدنيا ويشغل الناس، بعد أن رأى وجوده هذا قد فقد مكانه المطمئن المفضل الذي وجده في ظل الأمير الحمداني، وهو يطوي في ضميره رغبة جارفة في أن يغيظ سيف الدولة، ويثير غيرته وحميته وندمه اذا وجد المكان الجديد الذي يرجو في ظل أمير جديد ينافس سيف الدولة..

وكان كافور الأخشيدي، حاكم مصر يومئذ وخصم أمير حلب، هو الأمير الذي تطلع إليه المتنبي، أول ما تطلع، حين أرغمه كيد الكائدين على ان يولي ظهره لسيف الدولة..

كان يتطلع إلى مصر وكافورها، وهو يرجو أن يحقق بذلك كلا الأمرين معاً: مكان مطمعه، ومكان شاعريته، ليستريح، وليغيظ اميره الذي فارقه مرغماً وظل متصلاً به روحاً ووجداناً.

وفي الوقت نفسه كان الأخشيدي كافور هو أيضاً يرقب هذه الفرصة ليضع يده على الشاعر الذي ملأ الدنيا وشغل الناس، لكي يملأ به دنياه ويشغل به اعداءه.. وكان سيف الدولة هو الشبح الذي يتجسد فيه كل عداوات كافور، وكان القبض على يد المتنبي يعني، في نفس كافور، القبض على سنان الرمح الذي يطعن به كبرياء سيف الدولة، ويثير حنقه، ويهيج اعمق مشاعر المنافسة في سويداء قلبه...

هكذا تلاقت الرغبتان: رغبة المتنبي، ورغبة كافور، وان اختلفت اسبابهما واهدافهما..

وفي حين كان المتنبي ينتظر الفرصة لبلوغ مأربه، وهو عند أمير الرملة بفلسطين، جاءته الدعوة من كافور إلى مصر. . . فخف إليه مستجيباً لدعوته، وفي قلبه هزة فرح وأمل تقابلها رعدة حنق وعتب وحنين تتجه به إلى حلب، إلى سيف الدولة. . .

ويتلاقى الشاعر وحاكم مصر، وتتلاقى رغبتاهما، ولكن كافور رجل عصامي ماكر حاذق، فلم يعط الشاعر كل ما في نفسه من مشاعر النصر. . وكان النصر يعني عند كافور نصراً على المتنبي ونصراً على سيف الدولة معاً. .

لقد كبح الأمير الماكر الحاذق عواطفه، فما قابل الشاعر بما ينبغي ان يقابله به من فرح بلقائه بعد انتظار طويل صابر، بل واجهه ببرودة ماكرة، بالرغم مما هيأ له من أسباب الراحة والسكن، ليستدر مدائحه، مستعجلاً إياه بهذه المدائح. .

وما خفي على فطنة الشاعر هذا المظهر البارد الماكر من كافور، فاغتم لذلك وأحس لوعة الجرح من جديد، وأحس الطعنة في كبريائه تمزق وجدانه. . . . ولكنه أضمرها في طيات نفسه إلى حين، وشاء أن يقابل المكر بمكر مثله بعض الوقت. . فتأخر عن كافور بالمديح، حتى ينتزع منه المكان الذي جاء مصر من أجله. . .

ولم يطل الوقت. . فإذا الشاعر يفتتح مدائحه لكافور بأولى قصائده فيه (جمادى الثانية سنة ٣٤٦هـ ـ ٩٥٧م)، وهي القصيدة التي مطلعها:

كفى بك داء ان ترى الموت شافياً ... وحسب المنايا ان يكنَّ امانيا

وننظر في هذه القصيدلا، لنرى كيف حال أبي الطيب وهو يقول اول قصيدة بعد انقطاعه عن سيف الدولة يمدح بها غيره أول مرة. . فنرى تلك الحال نفسها التي وصفناها أي أنه ما يزال يتلفت بقلبه إلى صديقه الذي فجع بصداقته، ولا يزال يرتبط به ارتباط روح ووجدان، رغم القطيعة، ورغم الجرح، ورغم الفجيعة. .

فقد وقف نحو اثني عشر بيتاً من أبيات هذه القصيدة على التغني بتلك العلاقة المقطوعة الموصولة معاً معبراً عن غيظه، ولكن أي غيظ؟. . أنه غيظ المحب الذي فارق من احبه مرغماً جريحاً، دون أن تنقطع في نفسه وشائج الحب. .

لقد انتظر كافور طويلاً، وهو يتحرق، حتى يرى شاعر سيف الدولة يقف بين يديه منشداً فيه المدائح، فلما وقف فعلاً، وتحقق حلم كافور، فوجيء بأولى قصائده تتحدث في مطلعها حديث شاعر يرى الموت خير دواء يشفيه من دائه، ويرى المنية احلى امانيه.

فهل انتظر كافور كل ذلك الانتظار ليسمع مثل هذه اللهجة من شاعره عند اول موقف بين يديه منشداً؟..

ولا يكتفي الشاعر بهذا الاستهلال يجبه به ممدوحه الجديد، بل يزيد في تحديه للموقف، حين يعلن استكباره عن تحمل عيش الذل. وايثاره الدفاع عن عزته وكرامته بحد السيف وسنان الرمح واختيار كرائم الخيل، كشأن الأسود لا يغنيها الحياء في دفع غائلة الجوع، ولا تهاب الا حين تكون ضارية...

اذا كنت ترضى ان تعيش بذلة ... فلا تستعدن الحسام اليمانيا
ولا تستطيلن الرماح لغارة ... ولا تستجيدن العتاق المذاكيا
فما ينفع الاسد الحياء من الطوى ... ولا تُتقَّى حتى تكون ضواريا

ماذا يعني المتنبي بهذه اللهجة يفتتح بها عهده مع كافور؟..

لقد أراد أن يحذره منذ البدء.. اراد أن يقول له: إياك أن تسومني المذلة، فلقد فارقت سيف الدولة مذ رأيته يريدني أن أرضى عيش الذل، ولن ارضى أبداً هذا العيش، فكن على حذر..

ثم أراد أن يوحي لكافور انه لم يفارق سيف الدولة كارهاً له، بل لا يزال يضمر له الحب.. وإن كان يعبر عن هذا الحب بصورة عتاب وتحذير لقلبه:

حببتك قلبي قبل حبك من نأى ... وقد كان غدارا، فكن انت وَافِيا
واعلم ان البين يشكيك بعده ... فلست فؤادي ان رأيتك شاكيا
فان دموع العين غدر بربها ... اذا كن اثر الغادرين جواريا

فهل نرى إلى قوله: «واعلم ان البين يشكيك بعده». أليس هذا أصرح تعبير

عما يهيج في قلبه من مشاعر الحنين إلى سيف الدولة؟ . . بل، هل أبلغ صراحة في ذلك من قوله:

اقـل اشتيـاقـاً أيهـا الـقلب ربمـا   رأيتـك تصفي الود من ليس صـافيـا
خلقت ألوفـاً، لـو رجعت إلى الصبـا   لفـارقت شيبي موجـع القلب بـاكيـا

انه يريد أن يقول لكافور: أنا لست لك. . ان قلبي لا يزال يصفي غيرك وده، وان لم يكن ذلك «الغير» صافيا. .

ولنتأمل في قوله «خلقت ألوفـاً». . فهو يريـد أن يوحي لكـافور ان المسـألة بيني وبين سيف الدولة مسألة ألفة، والألفـة خليقة أصيلة بي. . ولـذا أراني «موجـع القلب باكيا لفراقه».

هكذا تبين، منذ القصيدة الأولى، بـل منذ اللقـاء الأول، ان كافـور والمتنبي لن يكون احدهما للآخر مثلما كان الحال بين سيف الدولة والمتنبي.

ولعل كلا من المتنبي وكافور قد أضمر لصاحبه، منذ ذلك الوقت، أن يكون منه على حذر، وان يستفيد من صحبته قدر ما يستـطيع دون ان يعـطيه كـل ما يستـطيع. فـالمتنبي قد عقـد النية عـلى أن يرتضي المصـير الذي انتهى بـه إلى صحبة كـافـور رغم ارادته، ولكن شرط ان ينال منه مطلباً مادياً يغنيـه عن التشرد في الآفـاق، ويسكن إليه من متاعب التطواف ومتاعب التقلب بين ذوي الجاه والسلطان. .

لقد أصبح المتنبي، اذن، عالق النظر والرجاء في أمر واحد سيصبر من أجله على المكاره كلها عند كافور. . وهذا الأمر هو الحصـول على المـال، فلقد صـار إلى حال لا يرى معها المجد كله شيئاً إذا لم يدعمه المال، أو لم يكن هو المال. .

وذلك ما قد كان يعلنه بأشكال مختلفة في مـدائحه بكـافور، ففي القصيـدة التي مطلعها:

أود مـن الأيـام مـا لا تـوده   واشكـو إليهـا بيننـا وهـي جنـده

في هذه القصيدة قال:

فـلا ينحلل في المجـد مـالـك كله فينحـلَّ مجـد كـان بـالمـال عقـده
ودبِّره تـدبـير الـذي المجـد كفـه اذا حـارب الأعـداء، والمـال زنـده
فـلا مجـد في الـدنيـا لمن قـلَّ مـالـه ولا مـال في الـدنيـا لمن قـلَّ مجـده

إنها مأساة المتنبي. . فقد حرمته القطيعة مع سيف الدولة مجداً يحرك في ذاتـه كل طـاقات الخلق والإبـداع، هو مجـد الصداقة أولاً، ومجد الإيمـان بالبـطولة ثـانياً، ومجـد القضية التي كان يـرى في سيف الدولـة بطلهـا. ثالثـاً. . . لقد حـرمته القـطيعة هـذا المجد، فلم يبق له الدافع العظيم الذي ينشد المطلب العـظيم ويفجر الشعـر العظيم، كما كان يوم كان في صحبة سيف الدولة.

من هنا نراه ينحدر في مدح رخيص، وفي شعر خمد لهيبه الذي نعرفه يتـوقد في القصائد الحمدانية، ونرى الصور الملحمية تختفي كلياً من القصائد الكافورية.

ومن هنا أيضاً لم يطل عهده بكافور، لأن حاكم مصر كان ينوي منذ البدء أن لا يعطي المتنبي ما يرجوه، بل يماطله بالوعيد حتى يستنفد من مدحه قدر ما يمكن.

فلما أيقن الشاعر أن أمواله التي يرجوهـا من كافـور لن تكون سـوى «المواعيـد» تنكر له، وعزف عن مدحه إلى هجائه، ورأينا لهب الشعر يتسعر من جديد في أهـاجيه اللاذعة بكافور. . ويترقب الفرص للفرار من قبضة حاكم مصر على حال سيئة تقتضيه المسير على قدميه تحت استار الظلام، ويعود إلى موطنه العراق يائساً تشتعـل نار المـأساة في جوانحه، لا يدري ـ بعد ـ أين المصير؟. .

ولكن تحدث له احداث، وهو في العراق، اذ تموت جدته، وتأتيه الأنباء والوفود من سيف الدولة فتتحرك شاعريته بأمر جـديد، ويتـأجج وجـدانه بلهب جـديد، فـإذا مرثيته لجدته، ومرثيته لأخت سيف الدولة، تـرجعان إلى شعـره روعة النغم النـابع من مصادره الوجدانية العميقة الصادقة الدافقة. .

ثم يختم حياته القلقة ببضع مدائح ليست في مستوى شعره العظيم، يقولهـا بابن العميد وعضد الدولة عند تلبية دعوتها في فـارس. . ويسدل الستـار بمصرعـه الفاجـع عند عودته إلى موطنه الأول، الكوفة. . يسدل الستار على تلك الحياة المتعبة المتناقضة، ويبقى شعره مجداً باقياً له وللأدب العربي لن ينطفىء وهجه أبداً. .

أبو العلاء المعري في «سقط الزند»

كتب الباحثون كثيراً عن أبي العلاء، في القديم وفي الحديث، ونظروا إلى جوانب عديدة من حياته وأدبه وتفكيره ومعتقده، ولكن رأيت هؤلاء الباحثين، بالاجمال، لا يعنون العناية اللازمة بدراسة ديوانه الذي جمع فيه جملة من أشعاره واختار له هو بنفسه اسمه المعروف «سقط الزند»، قاصداً بهذه التسمية الشعرية المجازية أن يرمز إلى الحقيقة التي ينطوي عليه هذا الديوان، وإلى الواقع الذي يمثله من حياته ومن شخصيته ومن أدبه.

فإن الزند ـ لغة ـ هو العود الذي تُقتَدح به النار، وسقط الزند هو أول نار تخرج من الزند عند الاقتداح. وقد قصد المعري هذا المعنى بذاته، لأن «سقط الزند» يجمع الكثير من شعره الذي نظمه في أوائل حياته، فهو إذن أول تلك النار العبقرية التي اقتدحها زناد ذهنه العبقري.

ولكن الأمر في هذه الأشعار لا يقتصر على هذا الظاهر السطحي من دلالة التسمية، بل الواقع أن ديوان «سقط الزند» يصح ان يكون المدخل الحقيقي لدراسة أبي العلاء دراسة مستوعبة متوغلة في جوانب شخصيته جميعاً، وأعني أن هذا الديوان جدير بأن يكون للباحثين والناقدين بمنزلة ما يسمى «مفتاح الشخصية» لمن يشاء منهم أن يستجلي شخصية أبي العلاء على حقيقتها وواقعها الأصيل.

وقد يرجع اكبر السبب في أن أولئك الباحثين لم يهتموا بديوان «سقط الزند» اهتمامهم بغيره من آثار أبي العلاء، إلى ما هو شائع عند الذين أرَّخوا لحياة أديبنا العظيم من القدماء، من ان هذا الديوان إنما يجمع أشعاره التي قالها في صباه. فقد تمسك الباحثون المحدثون بكلمة «صباه» على حرفيتها، ولم ينظروا إلى هذه الأشعار نفسها بحيث يجدون ان الذي صدر عنه في صباه هو أقل ما يحتويه «سقط الزند»، وان أكثر هذه الأشعار وأروعها شاعرية وأقواها دلالة عليه إنما صدرت عنه في أعلى مراحل شبيبته، وفي أخصب مراحل شاعريته، وفي أدق التجارب التي عاناها في حياته قبل معتزله، بل في أقسى هذه التجارب وأعمقها أثراً في نفسه ووجدانه وتفكيره.

ولقد أبيح لنفسي أن أقول ان الذين أرَّخوا لأبي العلاء من القدماء، قد أوهمونا ان صاحب «سقط الزند» نفسه لم يكن راضياً كل الرضا عن أشعاره التي تضمنها هذا الديوان، فقد نقل أبو زكريا يحيى بن علي الخطيب التبريزي[1] عن أستاذه أبي العلاء نفسه ما يوهم هذا المعنى، إذ قال:

«لما حضرت أبا العلاء، قرأت عليه كثيراً من كتب اللغة، وشيئاً من تصانيفه، فرأيته يكره أن يقرأ عليه شعره في صباه، الملقب بـ «سقط الزند»، وكان يغير الكلمة بعد الكلمة منه اذا قرئت عليه، ويقول معتذراً عن تأبِّيهِ وامتناعه من سماع هذا الديوان: مدحت نفسي فيه، فلا أشتهي أن أسمعه. وكان يحثني على الاشتغال بغيره من كتبه»[2].

وفي رسالة كمال الدين بن العديم، المسماة «الانصاف والتحري في دفع الظلم والتحري عن أبي العلاء المعري» قال مؤلف الرسالة وهو يستعرض تواليف أبي العلاء: «من الأشعار التي نظمها: ديوانه المعروف «بسقط الزند» وهو ما قاله في أيام الصبا في

---

(١) أبو زكريا هذا هو أشهر تلاميذ أبي العلاء، وله مصنفات معروفة، منها: شرح الحماسة، وشرح المعلقات، وتهذيب الفاظ ابن السكيت، ولد سنة ٤٢١هـ وتوفي فجأة في بغداد سنة ٥٠٢هـ، ودخل مصر في عنفوان شبابه، ثم استوطن بغداد ودرَّس الأدب بالمدرسة النظامية، وكان إماماً في علوم اللغة العربية، وقد حقق كتاب «التهذيب» للأزهري في اللغة بإشراف أبي العلاء في المعرة، وقد رحل إليه من تبريز.

(٢) كتاب «أبو العلاء» ـ تأليف أحمد تيمور «باشا» ـ ص ٢٠.

أول عمره، وهو من أحسن أشعاره، وقد اعتنى به العلماء وشرحوه، مقداره خمس عشرة كراسة، تزيد ابياته المنظومة على ثلاثة آلاف بيت، شرحه الخطيب التبريزي وشرحه ابن السيد البطليوسي وأحسن شرحه»(٣).

وقال ياقوت في «معجم الأدباء» (الجزء الثالث ص ١٥٤) في معرض الكلام على مؤلفات أبي العلاء: «. . ومن غير هذا الجنس كتاب لطيف فيه شعر قيل في الدهر الأول يعرف بكتاب «سقط الزند» وابياته ثلاثة الاف».

هكذا تواترت اقوال القدماء الذين أرَّخوا لأبي العلاء، حتى استقام في أذهان المحدثين ان «سقط الزند» ليس ذا شأن يؤبه له في آثار المعري ما دام من نتاج صباه. . وما دام المعري نفسه لم يكن يأبه لهذا الديوان، كما توهمنا مقالة أبي زكريا التبريزي.

والحقيقة ان المعري كان يحتفل لديوانه هذا احتفالاً ظاهراً. يدل على ذلك أنه عني بشرح الغريب من ألفاظه وجعل هذا الشرح في كتاب خاص سماه «ضوء السقط» وقد تحدث ابن العديم عن هذا الكتاب فوصفه بأنه «يشتمل على تفسير ما جاء في سقط الزند من الغريب، مقداره عشرون كراسة، وضع - أي المعري - هذا الكتاب لتلميذه أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله الأصبهاني، وكان رجلاً فاضلاً قصده إلى معرة النعمان ولازمه مدة حياته يقرأ عليه بعد أن استعفى - أي المعري - من ذلك، ثم أجابه فقرأ عليه الكتب إلى أن مات - يقصد المعري - وقد أشار إلى ذلك في مقدمة «ضوء السقط». وأقام أبو عبد الله الأصبهاني بحلب، وروى عن أبي العلاء كتباً متعددة من تصانيفه، وهو الذي سأله أبو العلاء أن يشرح له «سقط الزند» فشرحه، ووسمه بـ «ضوء السقط»(٤).

ومن هذا النص، ومن أمثاله في تضاعيف عدد من المراجع التاريخية الأدبية، يتبين بجلاء وتوكيد أن أبا العلاء كان حفياً بديوانه «سقط الزند» إلى حد أن تلاميذه

---

(٣) أبو العلاء المعري - دفاع المؤرخ ابن العديم عنه: تحقيق وعرض سامي الكيالي ص ١١٢.

(٤) المصدر السابق. ومن الشروح المعروفة لديوان «سقط الزند» شرح أبي يعقوب يوسف بن طاهر النحوي المسمى بـ «التنوير» وهو عبارة عن «ضوء السقط» مصلحاً ومزيداً فيه، وقد طبع بمصر سنة ١٩٤٠ غفلا من اسم مؤلفه ابن طاهر النحوي ومنسوباً لأبي العلاء نفسه.

كانوا يروونه عنه بالاجازة، وكان عدد من طلاب العلوم الوافدين إليه من أقطار مختلفة يدرسون هذا الديوان عليه في جملة ما يدرسون. فقد ذكر السيوطي في «بغية الوعاة» في ترجمة نصر بن صدقة القابسي النحوي انه «كان ممن يعاني الأدب، فقدم مصر وأخذ عن علمائها، ثم توجه إلى المعرة فلازم أبا العلاء، وأخذ عنه ديوانه «سقط الزند» وكتب منه نسخة جيدة، ورجع إلى مصر فقدمها للحاكم وقرأها عليه، فأعجبه نظمه، وأرسل إلى عزيز الدولة الوالي بحلب أن يحمله - أي يحمل المعري - إلى مصر. فاعتذر، فكف عنه».

ويروي «أحمد تيمور باشا(٥)» هذه الحكاية بصورة اخرى نقلاً عن مقدمة رسالة للمعري تسمى «الفلاحية» تقول أن القابسي هذا لما رجع إلى مصر بنسخته «سقط الزند» أهداها للوزير أبي نصر صدقة بن يوسف الفلاحي، فأعجب بها واستدعى كاتب الديوان وأمره أن يكتب إلى عزيز الدولة متولي حلب وأعمالها، في حمل أبي العلاء إلى مصر، ليبني له دار علم، وسمح بخراج معرة النعمان له في حياته وبعدها، فوصلت الأوامر إلى ديوان الشام بكَتْب السجل، فكُتِب وجهز على البريد، فلما وقف عليه عزيز الدولة نهض للوقت حتى دخل معرة النعمان، وقرأ السجل على أبي العلاء، فقال: أمهلني حتى أكتب جواب السجل إلى مجلس الوزارة، فلعل العفو يسامحني بالمقام في بلدي، اذ لا يمكنني الخروج منه. فأمهله الأمير، فأحضر الكاتب للوقت، وأملى عليه هذه الرسالة - أي «الرسالة الفلاحية» - يعتذر فيها عن عدم الرحيل بعجزه عنه.

وفضلاً عما لهذه الحكاية، بوجهيها، من دلالة على احتفال أبي العلاء وتلاميذه بديوان «سقط الزند»، تدل كذلك على احتفال الناس في عصره بهذا الديوان وبأدب أبي العلاء وبمكانته، كما تدل على إباء المعري نفسه وعزوفه عن عروض المال والجاه من حكّام زمنه، وقد دلت على ذلك روايات عدة في أخبار أبي العلاء.

وأما ما تنبىء عنه رواية أبي زكريا التبريزي، المتقدمة الذكر، من انه رأى ابا العلاء «يكره أن يقرأ عليه شعره في صباه الملقب بسقط الزند»، فيمكن حمله على بعض اشعار هذا الديوان مما هو منظوم في صباه حقاً. يدلنا على هذا التخريج للرواية ان ابا العلاء قد جعل حجته في الامتناع عن سماع هذا الديوان كونه مدح نفسه فيه، وهذه حجة لا تنهض إلا بالنسبة للأبيات التي مدح فيها نفسه، ولم أجد من هذه الأبيات في

(٥) «أبو العلاء المعري» - تيمور ص ٩٢.

النسخة المطبوعة[٦] من «سقط الزند» التي درست فيها الديوان، سوى قليل، وهي أقل من أبيات نستشعر فيها تواضعه جاءت في مراسلاته لاخوانه، فلعل شيئاً من النقص أصاب الديوان خلال القرون التي انقضت من عهد أبي العلاء إلى اليوم، أو لعل طابعي هذه النسخة قد انقصوا الديوان بعض قصائده، وهذا ظاهر بالفعل وسنوضحه بعد.

ومهما يكن من شأن رواية التبريزي، فإنها لا تستطيع أن تعارض ما نقلناه وما لم ننقله من الروايات والأخبار المستفيضة عن اهتمام أبي العلاء بهذا الديوان.

على أن أديبنا العظيم، أبا العلاء، قد ذكر في خطبة «سقط الزند» ـ أي مقدمته ـ ما يشبه هذا الذي حكته عنه رواية التبريزي، فقد قال ما نصه[٧]:

«أما بعد، فإن الشعراء كأفراس تتابعن في مدى، ما قصر منها لحق وما وقف ذيم[٨] وسبُق، وقد كنت في ربَّان الحداثة[٩] وجن النشاط، مائلاً في صغو[١٠] القريض، أعتدُّه بعض مآثر الأديب، ومن أشرف مراتب البليغ، ثم رفضته رفض السقب[١١] غرسه، والرأل تريكته[١٢]، رغبة عن أدب معظم جيده كذب، ورديئه يُنقِص ويُجدب، وليس الري عن التشافِّ[١٣]، ويعلمك بجنى الشجرة الواحدة من ثمرها، ويدلك على خزامى الأرض النفحةُ من رائحتها، ولم أطرق مسامع الرؤساء بالنشيد،

---

(٦) المطبعة الأدبية في بيروت سنة ١٨٨٤ وقف على طبعه المعلم شاكر شقير اللبناني.

(٧) لم ينشر هذا النص في طبعة المطبعة الأدبية ببيروت لديوان «سقط الزند»، بل وجدناه في مقدمة «شرح التنوير على سقط الزند» تأليف ابي يعقوب يوسف بن طاهر النحوي، المطبوع في مصر عام ١٣٥٨هـ أي في نحو عام ١٩٣٨ ـ ١٩٣٩م ـ طبع المكتبة التجارية، دون ذكر المؤلف الحقيقي!.

(٨) ذيم: أي لحقه الذم. (٩) ربان الحداثة: أول الشباب. (١٠) الصغو: الميل إلى الشيء.

(١١) السقب: الذكر من ولد الناقة. والغرس: جلدة رقيقة توضع على الولد ساعة يولد.

(١٢) الرأل: ولد النعام، والأنثى رألة، والجمع رئال ورئلان. التريكة: البيضة حين يخرج منها الفرخ ويتركها.

(١٣) التشاف، كالاشتفاف: ان يشرب جميع ما في الإناء. ومعنى الجملة: أنه يمكن ان يرتوي المرء من شرب القليل دون شرب ما في الإناء كله، أي قد يغنيك القليل الجيد من الشعر عن الكثير الرديء منه، ثم ضرب مثالين على ذلك من ان الواحدة من الثمر تدلك على جنى الشجرة وان النفحة من الرائحة تدلك على خزامى الأرض، أي نباته العطر.

ولا مدحت طالباً للثواب، وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس[١٤]، فالحمد لله الذي ستر بعُفَّة[١٥] من قوام العيش وَرَزق شعبة من القناعة أوفت[١٦] على جزيل الوفر. وما أوجد لي من غلو علق في الظاهر بآدمي، وكان مما يحتمله صفات الله عز وجل، فهو مصروف إليه. وما صلح لمخلوق سلف من قبل، أو غير، أو لم يُخلق بعد، فإنه ملحق به. وما كان محضاً من المين[١٧] لا جهة له، فأستقيل[١٨] الله العثرة فيه، والشعر للخلَد مثل الصورة لليد[١٩]: يمثل الصانع ما لا حقيقة له، ويقول الخاطر ما لو طولب به لأنكره، ومطلق في حكم النظم دعوى الجبان أنه شجيع، ولبس العزهاة ثياب الزير[٢٠] وتحلِّي العاجز بحلية الشهم الزميع[٢١]، والجيد من قيل الرجال ـ وان قل ـ يغلب على رديئه وان كثُر، ما لم يكن الشعر له صناعة، ولفكره مرنا وعادة. وفي هذه الكلمات جمل يدلُلْن على الغرض، والله تعالى أستغفر، واياه أسأل التوفيق».

لهذا النص يمليه أبو العلاء نفسه في مقدمة «سقط الزند» قيمة ذات شأن كبير، فهو يلقي ضوءاً غامراً على كثير من القضايا التي يختصم الباحثون فيها منذ زمن بشأن أبي العلاء، في شعره وفلسفته ومعتقده الديني. وانه لمؤكد أن صاحب «سقط الزند» قد أملى هذا النص أثناء اعتزاله الأخير في منزله بالمعرة بعد الأربعين من عمره، وذلك هو العهد الذي أنشأ فيه خيرة أعماله الفكرية والأدبية، وأملى فيه «اللزوميات» ذاتها،

---

(١٤) السوس: الطبيعة. (١٥) الغفة (بضم الغين): البلغة من العيش.

(١٦) أوفت: زادت.

(١٧) المين (بفتح الميم وسكون الياء) الكذب. لا جهة له: أي لا وجه لتأويله.

(١٨) استقال العثرة: طلب اقالتها والمغفرة منها

(١٩) يقصد أبو العلاء هنا «ان اليد ربما تنقش نقوشاً وتخط اشياء أو تمثل تماثيل من الشمع والطين يفقد مثلها في الأعيان الموجودة المألوفة، اتفاقاً من غير قصد، لتحقيق صورة ما، والمعنى: أنه لا ينبغي أن تناقش الشعراء في بعض ما اغربوا به من القول، بل اللائق بمذهبهم المسامحة» (شرح التنوير على سقط الزند ـ ج ١ ص ١٣).

(٢٠) العزهاة: الرجل الذي لا يحب النساء، والزير ضده.

(٢١) الشهم: الحديد الفؤاد والزميع: النشيط المقدام. ومعنى الجمل الثلاث الأخيرة انه لا انكار على الشعراء في أن ينسبوا لأنفسهم ما ليس فيهم، فقد يدعي الجبان الشجاعة، ويدعي الكاره للنساء أنه زير نساء، ويدعي العاجز انه قوي الجنان نشيط مقدام..

وهي التي يشتد فيها الجدل بين المفكرين والباحثين، من حيث انها تحتوي معظم آرائه في الكون والحياة والناس والمعتقدات.

فنحن نرى في هذه المقدمة الصريحة ان الرجل يبرىء نفسه من تهمة الزندقة ويصرف ظواهر شعره الى مقاصد لا تنافي الاعتقاد بالله، ثم يستغفر الله مما قد لا يكون فيه مجال للتأويل. على أننا ننظر في «سقط الزند» فنرى فيه شعراً كثيراً يدل على الإيمان والتدين من مثل قوله في رثاء أبيه:

جهلنا فلم نعلم على الحرص، ما الذي   يراد بنا، والعلم لله ذي المنّ

وقوله في قصيدة يحن فيها إلى وطنه وهو في بغداد:

فيا وطني، ان فاتني بك سابق   من الدهر فلينعم لساكنك البال
فإن استطع في الحشر آتيك زائراً   وهيهات لي يوم القيامة إشغال

وليس هذا الأمر موضوع بحثنا وإلّا لأتينا من «سقط الزند» بشواهد كثيرة على ذلك. وإنما الغرض هنا أن نقف قليلاً عند ذلك النص الذي نقلناه من املاء أبي العلاء، فنرى إليه وهو يقدم لديوانه بهذا الكلام الذي يشبه من بعض وجوهه، رواية التبريزي عنه بأنه كان يرى في «سقط الزند» انه من شعر الحداثة، ولكن هذا لم يمنعه ان يهتم بأمر هذا الديوان، وأن يقدم له، وأن يرويه لتلاميذه ويجيز روايتهم اياه ويتدارسه معهم في حلقات دروسه.

وثمة ناحية اخرى ذات شأن في هذا النص، وهي اعتذار أبي العلاء عما ورد في «سقط الزند» من مدائح ربما تُوْهِم ان الرجل كان كغيره من شعراء تلك العصور يقف بشعره على أبواب الحكام وذوي الجاه، إما زلفى ورياء وتمليقا، واما استجداء للعطايا والهبات، في حين نعلم من اخباره انه تفرد في شعراء تلك العصور بميزة الترفع بنفسه وخلقه وأدبه عن كل ما هو من قبيل الزلفى والملق والرياء، والاستجداء، بل نعلم من أخباره المستفيضة أنه لقي في كثير من الحالات ازمة الحاجة والاعواز، وانه ـ إلى ذلك ـ قد أتيح له مراراً ان يملأ كفيه بالمال وأن يملأ حياته بالرفاهة، غير أنه رفض كل ذاك رغم اقلاله وحرمانه.

وها هوذا، في مقدمة «سقط الزند»، كما رأينا. يرفع ذلك التوهم بنفسه، ويكشف عن حقيقة تلك المدائح في هذا الديوان، بقوله: «... ولم أطرق مسامع

الرؤساء بالنشيد، ولا مدحت طالباً للثواب وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس ـ أي الطبيعة ـ فالحمد لله الذي ستر بعُفَّة من قوام العيش ورزق شعبة من القناعة أوفت على جزيل الوفر».

هذه قضية يعنينا أن يجلوها أبو العلاء بمثل هذا الكلام يصدر عنه هو، ولا يتركها لمجرد الاجتهاد والاستنتاج، وان كان لنا من اخباره ـ كما قلت ـ ما يعين على الاجتهاد والاستنتاج.

* * *

ويبقى الآن أن نعود إلى هذه الدعوى من أبي العلاء ومن المؤرخين لحياته وأدبه، من القدماء والمحدثين على السواء، وهي دعوى أن شعر «سقط الزند» هو شعر الحداثة والصبا.

هذا غير صحيح، ففي شعر هذا الديوان، كما وصل إلينا وكما نراه في شرح أبي يعقوب يوسف بن طاهر النحوي صاحب «التنوير» ـ وهو مقارب لعهد أبي العلاء ـ ما قد نظمه المعري وهو في بغداد، وما قد نظمه بعد رحلته إلى بغداد أثناء أعتزاله الأخير بالمعرة. ومن ذلك قصيدته في رثاء أبي احمد الطاهر والد الشريفين الرضي والمرتضى، فقد توفي هذا عام ٤٠٣هـ، ومعلوم أن المعري بدأ عزلته بالمعرة عام ٤٠٠هـ، فكيف تكون هذه القصيدة ـ وهي من شعر «سقط الزند» ـ مما قاله الشاعر في صباه؟. ومن ذلك قصائد بعث بها من المعرة إلى صديقه القاضي أبي القاسم التنوخي، في بغداد، وفي هذه القصائد اغراض مختلفة اظهرها الحنين إلى أيامه التي قضاها في بغداد خلال رحلته الشهيرة إليها، وهي الرحلة التي اتخذ بعدها منزله بالمعرة «محبساً» ثانياً له، ومن قصائده إلى القاضي التنوخي هذا، القصيدة التائية التي مطلعها:

هات الحديث عن «الزورآء» أو «هيتا» ومُوقد النار لا تكرى «بتكريتا» (٢٢)

وفي هذه القصيدة يصف حنينه إلى العراق ويذكر سبب عودته من بغداد إلى المعرة مرغماً، في حين كان يرجو أن لا يفارقها:

---

(٢٢) الزوراء: اسم لبغداد، وهيت وتكريت: بلدتان في العراق.

اثـاري عـنـكـم امـران: والـدة — لم القهـا، وثـراء عـاد مسفـوتـا(٢٣)
أحيـاهمـا الله عصر البـين ثم قضى — قبل الاياب إلى الذخرين: ان موتا(٢٤)
لـولا رجـاء لقـائهـا (٢٥) لمـا تبعت — عنسي دليـلاً كسر الغمـد اصليتـا(٢٦)
ولأصَحبْتُ ذئـاب الأنس طـاويـة — تراقب الجدي في الخضراء مسبوتـا(٢٧)
سقيـا لـدجلة، والـدنيـا مفـرقـة — حتى يعـود اجتمـاع النجم تشتيتـا
وبعـدهـا لا اريـد الشـرب من نهر — كـانمـا أنـا من اصحـاب طـالـوتـا(٢٨)

ومما بعث به من المعرة إلى بغداد بعد رحلته تلك، قصيدته إلى أبي احمد عبد السلام بن الحسن البصري الذي كان يكثر الاقامة عنده في بغداد، وهي من شعر «سقط الزند»، ومطلعها.

تحيـة كسـرى في الـثنـاء وتـبـع — لـربـعـك، لا ارضى تحيـة اربـع

وفيها يقول:

ألم يـأتـكم اني تـفـرَّدت بـعـدكـم — عن الانس، من يشرب من العِدِّ ينقع(٢٩)
نعم، حبـذا قيظ العـراق، وان غـدا — يـبثُّ جمـارا في مـقيـل ومـضجـع

وفي «سقط الـزند» ـ فضـلاً عن ذلك ـ قصـائد كثيـرة مما قـاله وهـو في بغـداد، ومعلوم ان رحلته اليها كانت في ما بين عامي ٣٩٨ ـ ٣٩٩هـ، اي حين كان قـد جاوز الخامسة والثلاثين، فأين هو في هذه السن من زمن الصبا؟..

يضـاف إلى ذلـك كله ان جملة من قصـائـده السـائـرة في النـاس منـذ اجيـال،

---

(٢٣) الثراء: المال. المسفوت: القليل البركة.
(٢٤) يشير إلى أن والدته وبقية مال له قد خسرهما. قبل وصوله إلى المعرة.
(٢٥) يقصد لقاء امه. (٢٦) سيف اصليت: صقيل ماض. العنس: الابل.
(٢٧) يقصد بذئاب الأنس: اللصوص والخضراء: السماء. والجدي: من بروج السماء. مسبوتاً: من السبات، أي النعاس.
(٢٨) أي بعد مفارقتي دجلة عزمت على ان لا أشرب الماء من نهر، وفاء بعهد دجلة، حتى كأنني من أصحاب طالوت.. ويشير بذلك إلى الآية الكريمة: ﴿فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني، ومن لم يطعمه فإنه مني﴾. (سورة البقرة).
(٢٩) الماء العد: الدائم الذي لا تنقطع مادته. ينقع: يرتوي.

والمعروفة انها من ذروات الشعر العلائي، هي من قصائد «سقط الزند»، وهذه يبدو عليها طابع النضج الفكري والشعري الذي عرف به اديبنا العربي العظيم. ومن ذلك قصيدته المشهورة في رثاء الفقيه الحنفي ابي الخطاب محمد بن علي بن محمد بن ابراهيم الجَبُّلي[٣٠] الذي توفي سنة ٤٣٩هـ كما ذكر ياقوت في «معجم البلدان». وهي القصيدة التي مطلعها:

غير مجد في ملتي واعتقادي نوح باك، ولا ترنُّم شاد

ففي «سقط الزند» اذن من شعر أبي العلاء ما قاله وهو في السادسة والسبعين، فأين هذه السن من زمن الصبا؟..

يثبت من هذا كله ان الفكرة الثابتة في الأذهان، بأن «سقط الزند» هو شعر أبي العلاء في صباه، ليست منطبقة على الواقع. وأعني بالتحديد: واقع هذا الديوان بصورته التي وصلت إلينا، والتي يحكم عليها الباحثون المعاصرون أيضاً انها من شعر أبي العلاء في صباه. ويبدو لي من مطالعة أخبار أبي العلاء في مختلف المراجع التي استطعت الوصول إليها، ان «سقط الزند» الذي بين ايدينا الآن، بطبعتيه: المصرية، واللبنانية، لا يختلف كثيراً عنه كما عرفته الأجيال المقاربة لعهد المعري. يدلنا على ذلك ـ كما ذكرت آنفاً ـ ان صاحب «شرح التنوير» قد أورد جميع القصائد التي أشرت إليها منذ قليل، ومنها قصيدة: «غير مجد في ملتي واعتقادي».. فهل يكون ذكر هذه القصائد كلها في «سقط الزند» من تحريف المؤرخين والشارحين بهذا التواطؤ والتواتر؟. إني أشك بذلك.

تراني أصر على تحقيق هذه المسألة لغرض اريد ان انتهي إليه، وهو غرض ادبي له شأنه الخطير في رأيي. وذلك ان «سقط الزند» اذا اعتبرناه من شعر أبي العلاء في مراحل صباه وفي شبيبته وفي أوائل كهولته، كما هو الواقع الذي عرضنا أدلّته في هذا الفصل، فهو اذن يصح ـ كما قلت أول الأمر ـ ان تكون دراسته مدخلاً لدراسة جديدة

---

(٣٠) نسبة إلى جبل (بفتح الجيم وتشديد الباء مع ضم): بلدة في العراق بين واسط والنعمانية (أبو العلاء المعري) لاحمد تيمور باشا ـ ص ٩٥.

لأبي العلاء. فان الذين بحثوا امر هذا الأديب العربي العظيم، قصروا النظر في بحثه - غالباً - على عدد من مؤلفاته، ولا سيما «اللزوميات» و «رسالة الغفران»، ولم ينظروا إلى «سقط الزند» الذي يمثل اصالته الأدبية بحقيقتها، ويمثّل كذلك أهم أوجه حياته وشخصيته، وأعمق تجاربه الوجدانية وانفعالاته الشاعرية.

وسأحاول إيضاح هذا في فصل تال قدر جهدي المتواضع.

تموز ١٩٥٧

شخصية المعري في «سقط الزند»

يخرج المتتبع لهذا الاختلاف القديم المتجدد بشأن أبي العلاء، من حيث فلسفته ومعتقده ومذهبه، ومن حيث طريقته في العيش وعلاقته بمجتمعه وآراؤه بالناس والحياة والكون ـ يخرج من يتتبع هذا الاختلاف ويتتبع أسبابه ومصادره، بظن يقرب من اليقين في أن معظم تلك الآراء المتخالفة المتناقضة انما استمدها الباحثون، في الأكثر، من مصدر واحد، هو حياة أبي العلاء في عهد كهولته الأخير وشيخوخته، وفي «لزومياته» وبعض رسائله التي أنشأها آنئذ، ولم ينظروا إلا قليلاً في حياته عهد الحداثة والشبيبة، وفي ما كان له عهد ذاك من شعر وأدب وسيرة.

ولست أعني، طبعاً، أنهم لم يتحدثوا عن حياته في طوري الحداثة والشباب، ولم يفصِّلوا الحديث فيهما تفصيلاً كافياً، فإن أكثرهم صنع ذلك، ونخص الدكتور طه حسين بالذكر، لأنه بذل جهداً رائعاً في استقصاء حياة أبي العلاء من فجرها إلى مغربها، وفي تحقيق أخباره كلها على منهج علمي واضح بكتابه «تجديد ذكرى أبي العلاء». ولكن الأمر الذي أعنيه هو ان حياة المعري وشعره في أيام حداثته وشبابه وقسم من كهولته الأولى، لم يكونا مرجعاً للباحثين في دراسته وفي تعرُّف شخصيته من منابعها وأصولها. ولذلك جاءت آراؤهم عنه، في الغالب، متناقضة، لأنها منتزعة من ظواهر سيرته وشعره أيام هو يلتزم سيرة متكلفة، ويقسر نفسه وفنه على أشياء قد لا تكون في الأصل من مكوِّنات شخصيته وفنه.

ومن الانصاف للحق ان نذكر الأستاذ مارون عبود في أول من يمكن استثناؤهم في هذا المقام. فقد نظر في كتابه «زوبعة الدهور» إلى أبي العلاء نظرة شاملة بصيرة، فأقام فارقاً واضحاً بين المعري الإنسان في شبابه والمعري المفكر المتمذهب في أيام عزلته وشيخوخته. لقد تنبَّه مارون عبود إلى مردِّ الخطأ الذي وقع فيه معظم الذين درسوا أبا العلاء من المحدثين، إذ أسبغوا على حياته كلها ثوب زهده وتعففه وانقباضه عن الناس ومقته إياهم وتغلفه بالاحاجي والأسرار دونهم، كما يظهر في «اللزوميات»، واغفلوا ان هذا ثوب أبي العلاء في عهد «اللزوميات»، لا ثوبه في عهد «سقط الزند».

وبهذا الصدد يقول اديبنا الناقد الباحث مارون عبود: «فقد توهم الناس، حتى الخواص من الأدباء ـ هدانا الله وإياهم ـ أن أبا العلاء خلق منزها عن الشهوات، بريئاً مما يسميه غيرنا الضعف البشري، لا ينقصه شيء من الكمال في نظرهم، حتى كادوا يجعلونه بمعزل من الغرائز، كأنه غير مركب من لحم ودم. إن أبا العلاء، أيها الفضلاء، ـ وهذا لا يضير عصمته التي تزعمونها له ـ قد تغزل كالشعراء لأنه احب مثلهم ـ الحب لا يضر يا سادة ـ واحس بما أحسَّ به كل مركب من نفس وجسد وله دماغ وقلب»[1].

حين لم يحصر مارون عبود نظره في نطاق «اللزوميات» وسائر ما انشأه أبو العلاء في «محبسيه»، وجد «سقط الزند»، ثم وجد في أشعار هذا الديوان وأغراضه شاعراً إنساناً يحيا كالشعراء، وكالناس في زمانه، ورأى أبا العلاء لا يقول عبثاً، أي لا يصدر عن غير قلب يخفق بالحب، حين يقول:

أيا دارها بالخيف ان مزارها ... قريب، ولكن دون ذلك اهوال

أو حين يقول:

أيا جارة البيت الممنَّع جاره ... غدوت ومن لي عندكم بمقيل

لغيري زكاة من جمال فإن تكن ... زكاة جمال فاذكري ابن سبيل

ورآه، كذلك، يمدح كالشعراء، ويُهنيء بالزفاف وغيره مثلهم، ويغلو ويبالغ حتى

---

(١) زوبعة الدهور ـ ص ١٤.

لا يقصر عن صاحبه المتنبي في الغلو والمبالغة، ويجني غلة الشعر ويذوق بواكير محصوله كما يفعل غيره من شعراء ذاك الزمان، ويرثي كما يرثون، ويهجو مثلهم ولكن دون هجر، ويفتخر ويدعي مثل الشعراء بل أكثر منهم، اذن «فلنثق جيداً أن المعري انسان مثلنا، أكل وشرب وتلذذ مثل الناس، وهو لم يكذب حين قال:

تنسكت بعد الأربعين ضرورة ... ولم يبق إلا أن تقوم الصوارخ
فكيف ترجي أن تثاب، وانما ... يرى الناس فضل النسك والمرء شارخ(٢)

وإذا كان اديبنا الكبير مارون عبود وقف من امر ابي العلاء الإنسان الذي يحيا في «سقط الزند» عند هذه اللمحات، ولم يجاوزها إلى تفصيل كامل يخرج منه «بالحلقة المفقودة» التي تصل المعري هذا بالمعري المفكر المتمذهب الزميت بعد أن انطفأت نار شبيبته.. فإن هذا لا يقلل قطعاً من شأن السابقة التي بدأها صاحب «زوبعة الدهور» باهتدائه إلى شاعر «سقط الزند»، دون أن يخلطه بناظم «اللزوميات»..

* * *

روى الثعالبي في «يتيمة الدهر» عن المصيصي الشاعر انه قال: «رأيت بمعرة النعمان عجباً من العجب، رأيت أعمى شاعراً ظريفاً يلعب بالشطرنج والنرد، ويدخل في كل فن من الجد والهزل، يكنى أبا العلاء، وسمعته يقول: أنا أحمد الله على العمى، كما يحمده غيري على البصر».

وأخذ بهذه الرواية كل من أرّخ لأبي العلاء بعد ذلك، ولم نجد من يكذبها أو ينكرها عليه، غير ان الدكتور طه حسين شك(٣) في أن أبا العلاء كان قادراً أن يلعب الشطرنج والنرد، وتأوّل قوله أنه يحمد الله على العمى كما يحمده غيره على البصر، تأوُّلاً ليس يخلو من تلك النظرة التي ينظر بها الباحثون إلى أبي العلاء من خلال حياته في «اللزوميات»..

ونحن نأخذ بهذه الرواية من حيث دلالتها العامة، دون تفاصيلها بالدقة. فسواء

(٢) الشارخ: من يكون في شرخ العمر، أي الصبا.

(٣) تجديد ذكرى أبي العلاء ـ ص ١٣٧.

كان أبو العلاء يلعب الشطرنج والنرد حقاً أم لم يكن، وسواء أكان يعني حقيقة ما يقول من انه يحمد الله على العمى كما يحمده غيره على البصر، أم كان يعني من هذا القول ظاهره وفي نفسه شيء آخر، اما سخراً بالمبصرين، واما اعتداداً بالنفس وفخرا ـ فإن هذه الرواية بجملتها، تدل ـ على كل حال ـ أن شاعر المعرة الفتى كان ظريفاً مرحاً يجالس الظرفاء، ويشارك أهل الهزل هزلهم وأهل الجد جدهم، ويتصل بمواطنيه في المعرة اتصال مواطن انسان، فهو يحيا حياتهم اليومية في غير تحفظ، ويخالطهم في لهوهم دون تزمت، ويحس معهم احساس المسرَّة والمرح، دون أن تمنعه العاهة شيئاً من ذلك، بل تزيده العاهة إقبالاً على مثل ما يقبل عليه أترابه المبصرون توكيداً لوجوده وتفوقه.

أقول: نأخذ بالرواية من حيث دلالتها هذه، مع علمنا أنه ليس في اخبار ابي العلاء ما ينفي شيئاً من نصها، فهي من الوجهة التاريخية المحض ثابتة غير منقوضة، فإذا اضفنا إلى ذلك ان اشعار «سقط الزند» ذاتها تنبىء بأن الرواية ليست غريبة عن الواقع الذي كان يحياه أبو العلاء في عهده الأول الذي سبق عهد عزلته وتزهده، ازددنا يقيناً بأن شاعر المعرة قد مارس حياته الأولى على امتلاء من علاقاته الإنسانية بحيوات مواطنيه، وانفعال وجدانه الشاعري بالكثير من هذه العلاقات، وانه كان ينظر إلى الناس والحياة من خلال عواطفه وعلاقاته هذه، وأن النظرة المتزمتة المتبرمة بالناس وبالحياة لم تكن عهدئذ قد وجدت سبيلها إلى نفسه وتفكيره.

وأول ما يلفت انتباهنا من الدلالات على ذلك في شعر «سقط الزند»، ما جاء في قسم «الدرعيات» من ابيات قالها في لاعب شطرنج:

قل لترب الآداب في كل فن ... وحليف الندى وحرب العذولِ
ايها اللاعب الذي «فرس» الشطرنج همت في كفه بالصهيل
من يباريك و «البياذق» في كفك يغلبن كل «رخ» و «فيل»
نصرع «الشاه» في المجال ولو جاء مردًّى بالتاج والاكليل
لطف رأي يستأسر الملك الاعظم بالواحد الحقير الذليل
انت فوق الصولي في هذه الخلة، مزر في غيرها بالخليل(٤)

(٤) الصولي: هو أبو اسحاق الصولي وقد كان ماهراً بلعب الشطرنج، والخليل: هو الخليل بن أحمد الفراهيدي صاحب علم العروض.

لسنا ندري متى نظم المعري هـذه الأبيات، ولكن يكفينـا منها دلالتهـا الصريحـة على معرفة أبي العلاء بأدوات الشطرنج وحركاتها معرفة الخبـير، ثم دلالتها ضمنـا على ان رواية «يتيمة الدهر» عن ظرف أبي العلاء ومشاركته في لعب الشطرنج زمن شبيبته، ليست بعيدة ولا غريبة عن الصدق والواقع، حتى في أضعف فقـرة منها، وهي الفقـرة التي شكك فيها الدكتور طه حسين كما تقدم.

* * *

ولنقارن الآن أبا العلاء الكاره للزواج وللمرأة وللنسل، المتشدد في هذه الكراهية إلى الحد المعروف عنه في أشعار «اللزوميات»، أو إلى الحد الذي دفعه ـ كما يخبرنـا اكثر المؤرخـين له ـ ان يـوصي بأن يكتب عـلى قبـره ذلـك البيت الـذي يصف جمّـاع آرائـه الصارمة في النسل والزواج والحياة معاً:

هـذا جـنـاه أبي عـلي، ومـا جـنـيـت عـلى احـد

لنقـارن أبـا العـلاء هـذا صـاحب «اللزوميـات»، بـأبي العـلاء صـاحب «سقط الزند»، فسنرى ان هذا الأخر قد انشأ ثلاث قصائد في تهنئة ثلاثة من قومه بزواجهم، وأنشأ قصيدتين في التهنئة بمولودين..

تـرى، أيتوافق هـذا الاندفـاع في التهنئة بـالزواج وبـالمولـود، مـع تلك النـظرة الساخطة إلى المرأة والزواج والتناسل؟. ان بين الأمرين تناقضاً ظاهراً!.. فإذا قيل لنـا ان هذه القصائد كان يدفع إليها المدح والمجاملة لبعض الأمراء في حلب، اكثر مما يدفع إليها الاستبشار بالزواج وبالمولود، أو التهنئة بهما لذاتيهما ـ قلنا أولاً: ان هذا أيضاً دليل عـلى أن أبا العـلاء لم يكن يكره ان يمـدح امراء زمـانه، ولم يخـالف طريقـة الشعراء في عهده من هذا الوجه.

ونقـول ثانيـاً: ان شاعـر المعرة قـد ذكر المـرأة في القصائـد الثلاث، إلى جـانب المدح، ذكراً جميلاً تفوح منـه رائحة الـرجل الانسـان الذي يـرى في المرأة وجـه النعمة والنضرة والغبطة والخير. في حين هو يرى في اللزوميات ان: «بدء السعـادة ان لم تخلق امرأة» ويظهر لنا انه لم ينظم هذه القصائد في صباه، لأن جـامع الـديوان ـ وأبـو العلاء

نفسه هو جامع الديوان ـ عوَّدنا ان ينص عند كل قصيدة قالها في الصبا انها مما قاله في ذلك العهد. فإذا رجعنا إلى احدى هذه القصائد نسمعه يقول لصاحبه الذي يهنئه بزفافه(٥):

وتهنَّ «النعمى» السنية والبس حلل المجد والفَعال الخطير
وتمتع «بنضرة» العيش، اذ جا ءتك في رونق الزمان النضير
«خير» ايدي الزمان عند بني الدنيا اتت في اوان خير الشهور
يا لها «نعمة»، وليس ببدع ان تحوز الشموس رقَّ البدور

ونرى ـ استطراداً ـ ان نثبت هنا ابياتاً ثلاثة في القصيدة خص بها أبو العلاء مدينة حلب، قال:

«حلب» للولي جنَّة عدن وهي للغادرين نار سعير
والعظيم العظيم يكبر في عينيه منها قدر الصغير الصغير
«فقويق» في انفس القوم بحر وحصاة منها نظير ثبير(٦)

وفي القصيدة الثانية، واكثرها طراز من المديح العادي المألوف، يخلص الشاعر إلى تهنئة امير حلب بعرسه، فيقول:

الان فالْهُ عن الهيجاء «مغتبطا» طال امتراؤك خِلفَيْ نابها الضبس(٧)

وفي حين نرى المرأة في اللزوميات، موضع سوء ظنه دائماً، لا يثق بحفاظها على حصانتها، ويرى ضعفها على الاغراء هو الأصل في سلوكها، بحيث يقول هناك ـ في اللزوميات ـ:

وما يمنع الخودَ الحَصان حصونها ولو ان ابراج السماء حصونها

نراه ـ مع ذلك ـ هنا في «سقط الزند» يراها اخت الأسد الصعب في امتناعها

---

(٥) سقط الزند ـ الطبعة اللبنانية ـ ص ١٥.
(٦) قويق: نهر صغير معروف في حلب. وثبير: اسم لبضعة جبال في ظاهرة مكة.
(٧) الهيجاء: الحرب. امترى: استخرج الحليب من ضرع الناقة أو غيرها. الخلف (بكسر الخاء): حلمة الضرع. الناب: الناقة المسنة. الضبس: الشرس العسير.

على غير المحلَّل لها من الرجال. وها هوذا يقول لأمير حلب الذي يهنئه بعرسه، في القصيدة المتقدمة الذكر، وهو يصف عروسه:

ما ربة الغيل اخت الظبي فزت بها بل ربة الغيل اخت الضيغم الشرس[٨]

يقصد ان هذه العروس ليس ينبغي ان تشبه ـ كالعادة ـ بالظباء، بل هي اشبه باللبوة اخت الأسد في امتناعها وحصانتها وعفافها. ألا ترى أن المرأة هنا ـ عند ابي العلاء ـ تناقض المرأة عنده هناك في اللزوميات؟.

وفي حين يرى أبو العلاء ـ في اللزوميات ـ ان من الخير للإنسان ان لا يولد، وان الحياة هبة اثيمة يجني بها الآباء على الأبناء:

فليت وليدا مات ساعة موته ولم يرتضع من امه النفساء

نجده هنا، في «سقط الزند» يرى نقيض ذلك أيضاً. فها هوذا يهنىء أبا القاسم ابن القاضي التنوخي بمولوده، فكيف يهنئه؟. انه يرى الوليد المستهلَّ «نعمة» نزلت من السماك الأعلى، فاستحق ان توفى بمولده النذور وان تساق الهدايا إلى البيت الكريم، أي الكعبة، لأنه يرى المولود الكريم سرا من اسرار المجد لأبيه:

متى نزل السماك فحلَّ مهدا تغذيه بدِرَّتها الثُّديُّ[٩]
أهلَّ بصوته، فأهلَّ شكرا به الأقوام، وافتخر النديُّ[١٠]
بيوم قدومه وجبت علينا النذور، وسيق لابيت الهَديُّ[١١]
وسر المجد مولود كريم أبان وفودَه خبر جليُّ
علوٌّ زائد بأبي علي أتاك بفضله الله العلي

ويهنىء ثانية صديقاً له بمولوده، وقد كتب له الصديق بنبأ ولادته، فإذا النبأ عنده ـ أي أبي العلاء ـ «بشرى»، واذا الوليد نفسه هو «النعمى»، ونحسَّ هنا حرارة

---

(٨) الغيل: أجمة الظباء والاسود. الضيغم: الاسد.
(٩) السماك: كوكب نيِر. الثدي (بضم الثاء المشددة وكسر الدال وتشديد الياء): جمع ثدي.
(١٠) الندي: النادي.
(١١) الهدي (بفتح الهاء وكسر الدال): جمع هدية والمقصود بها هنا الاضحية.

الصدق في تهنئته، وتكاد نبضات قلبه تنتقل إلى صدورنا ونحن نقرأ هذه اللهفة إلى صديقه. وفي ظننا أن هذه التهنئة الشعرية كانت في أوائل عهده بالعزلة، وكانت ما تزال في نفسه صبوات إلى تلك المتع الروحية بلقاء الأصدقاء والشعراء، وما يزال يضطرب وجدانه وينفعل بتجربات حية باقية من زمانه الأول:

كتابك جاء «بالنعمى» بشيرا ... ويعرض فيه عن خبري سؤال
وحالي خير حال كنت يوماً ... عليها، وهي صبر واعتزال

* * *

فأما انت، والآمال شتى، ... فلقياك السعادة لو تنال!
بعدنا، غير أنّا ان سعدنا ... بغبطة ساعة، عكف الخيال

* * *

ولو صنعاء كنت بها لهزّت ... هواي اليك نوق أو جمال

* * *

أرى راح المسرَّة اثملتني ... وتلك، لعمري، الراح الحلال
وقبل اليوم ودَّعني مراحي ... وأنْسَتْنِيْهِ ايام طوال
هنيئاً، والهناء لنا جميعاً ... يقيناً لا يُظَنُّ، ولا يخال

* * *

اهلاً فبشّر الاهلين منه ... محيا في اسرته الجمال
باخوته الذين هم اسود ... على اثار مقدمه عجال
فانَّ تواتر الفتيان عز ... يشيِّد حين تكتهل الرجال
وهل يشق الفتى بنماء وفر ... اذا لم تَتْلُ أينقَه فصال(١٢)

* * *

ستركز حول قبتك العوالي ... وتكثر في كنانتك النبال
فإن مناي ان يثري حصاكم ... ويقصر عن زهائكم الرمال(١٣)

---

(١٢) الوفر: المال. الأنيق ناقة. الفصال: جمع فصيل، ولد الناقة.
(١٣) يثري حصاكم: يكثر عددكم. الزهاء: القدر والمثال.

يستوقفنا من هذه القصيدة العاطفية، أولاً: احساسها الصادق وصفاؤها النفسي والتعبيري معاً، وثانياً: نظرة أبي العلاء إلى التناسل هذه النظرة الطبيعية السليمة، فإذا الوليد الجديد بشارة بمواليد كثيرة تتبعه، وإذا تكاثر الأبناء عز للأباء يشيدونه لهم في أعمال الكهولة، وإذا هم المال الطيب، ولا يثق المرء بنمو هذا المال إلا ان يتناسل ويتلو بعضه بعضاً، وإذا أبو العلاء يتمنى، أغلى ما يتمنى لصديقه، أن يتكاثر ابناؤه حتى يقصر عدد الرمال عن اعدادهم.. يقول هذا وهو في عافية من نفسه ووجدانه، وفي رغبة صادقة ان ينال هذا الصديق ما هو خير ونعمى له، والنسل هنا هو خيره ونعماه.. اين هذا كله من رأي ابي العلاء في الأبناء وفي التناسل وفي «جناية» الآباء على ابنائهم حين يهبونهم «نقمة» الحياة؟.. اين هذا الذي ينطق به «سقط الزند» من ذاك الذي تضجُّ به «اللزوميات»؟..

* * *

وينقم أبو العلاء على الناس، في اللزوميات، انهم يفتخرون، ويرى افتخارهم، كالكذب، منشؤه الجهل، فعلام يفتخر الناس وهم تراب ومن التراب:

ادفع الشر، اذا جاء، بشر — وتواضع، انما انت بَشَرْ
هذه الأجسام ترب هامدة — فمن الجهل افتخار وأشر

فكيف شأن أبي العلاء اذن في «سقط الزند»، أهو يرى الفخر هنا كما هو هناك عنده؟.

الفرق بين حاليه هنا وهناك، هو الفرق بين من يمارس الافتخار بنفسه فعلاً إلى حد الغلو والاغراب، ومن يفلسف الافتخار للناس، وينقمه عليهم، ويعجب منهم ان يجدوا في انسانهم موضع فخر.. أي أن الفرق بين ابي العلاء في «سقط الزند» وبينه في اللزوميات من هذا الوجه، هو انه في الأول شاعر، وفي الثاني متفلسف، أو ـ إذا شئت ـ فيلسوف، أو فلنقل: مفكر متمذهب، يجري في هذه المسألة على غير ما تقتضيه طبيعة الشاعر الإنسان.

ومن منا يجهل بيتيه السائرين في مطلع قصيدته المعروفة:

ألا في سبيل المجد ما أنا فاعل عفاف واقدام وحزم ونائل
أعندي، وقد مارست كل خفية، يُصدَّق واش، أو يخيَّب سائل!

في «سقط الزند» قصيدتان موضوعهما الفخر، ولكن قصائد غيرهما جاءت في الديوان في مواضيع اخرى، يطلع الفخر اثناء أبياتها، لمناسبة حينا، ولغير مناسبة حيناً. وفخر أبي العلاء تبدو فيه من المتنبي نفحة ظاهرة، ولعل قصيدة «ألا في سبيل المجد» أدلُّ على هذه النفحة المتنبية، سواء برويِّها الصاخب وبعروضها المجلجل، أم بكبرياء التحدِّي ممتلئة بها اوداج شاعر المعرة، تشبها بكبرياء صاحبنا أبي الطيب شاعر الفرسان، وفارس الشعراء..

وإني وان كنت الاخير زمانُه لآت بما لم تستطعه الأوائل

لقد قال المعري هذا الكلام وهو في عنفوان حيويته، وفي عز اقباله على الدنيا، وله في الحياة آمال كبار، وأمامه دنيا بغداد لما تزل يومئذ دنيا احلامه، فكان طبيعياً ان يزهو هذا الزهو كله، وليس في ذاك عاب يعيبه، فقد كان شاعراً، وكان يستشعر في ذاته امراً غير عادي، وكانت في نفسه أشواق ابكار لما تمتحنها التجربة الكبرى المنتظرة، وكانت شهرة ذكائه وتفوقه في الحفظ والفطنة تكتسح بلاد الشام وتجاوزها إلى العراق ومصر، وتتضخم في طريقها إلى الناس حتى تبلغ حدود الأساطير، ولعلها كانت وهي تجوب الآفاق، ترجع إلى مسمعه بضجتها وضخامتها الأسطورية، فينتشي بها، ويُزْهَى بنفسه، فيفخر هذا الفخر الموغل في المبالغة.

وما ندري، أهذا النوع من الفخر، وقد كان امراً مألوفاً في شعرنا العربي عهد أبي العلاء، يدخل في باب المين والصفاقة، كما يرى الدكتور طه حسين، بحيث ينبغي أن ننزه عنه شيخ المعرة؟.. هنا أيضاً مسألة الخطأ التي أشرنا إليها في مطلع هذا الفصل، الخطأ في اسباغ ثوب الشيخوخة الزاهدة المتزمتة على حياة أبي العلاء كلها من حداثته وشبابه إلى يوم «محبسيه»..

وفي المسألة امر آخر: أيصح، من الوجهة الفنية المحض، ان نصف المبالغات الشعرية في باب الفخر، كذباً وصفاقة، مع اننا نعلم أن أمثال هذه المبالغات لا تقصد

إلى المعـاني الحقيقية الحـرفية التي تنـطق بها الألفـاظ والعبارات، بـل لا تقصد حتى إلى المعاني المجازية الجزئية المباشرة التي تدل عليهـا كل عبـارة بنفسها منفصلة عن عـلاقتها بـالكل الكـامل لبنـاء القصيدة ومـوضوعهـا، وإنما هي تقصـد ـ بمجموعهـا وبدلالتهـا الكبرى الشاملة ـ إلى التعبير عن مشاعر إنسانية تمتزج بآمال الشاعر ومـطامحه وأشـواقه الكبيرة، غير أن خيال الشاعر قد يضخمها في فورة من فوران العنجهية الفـردية، وقـد يكـون الكبت الإجتماعي أو الحـرمان أو الشعـور بالاضـطهـاد والـظلم سببـاً في هـذه الفـورة، أو سبباً في جمـوح الخيـال إلى أبعـد حـدوده تعـويضـاً عن نقص، أو انتقـامـاً لحرمان..

اذا صح أن نصف هذه المبالغات بالكذب والصفاقة في بـاب الفخر، فلمـاذا لا نصفها كذلك في باب المدح، أو في باب الرثاء، أو في باب الغزل الخ...

ومهما يكن، فقد فخر أبو العلاء فعلاً، وغلا في ذلك حتى أنه، وهو الأخير زمانه، قد أتى بما لم تستطعه الأوائل.. فماذا يجدينا تنزيه اخـلاقه عن الفخـر؟. اترانـا نقسره قسراً، بعد الف عام، على ان لا يقول الشعر افتخارا؟.

* * *

بقيت في «سقط الزند» صور ونواح أخرى تحتاج إلى الـدرس على هـذا الوجـه، وبقي ان نتعرف «سقط الزند» من حيث قيمه الفنية بالقيـاس إلى شعر «اللزوميـات»، ثم بقي ان نجد السبيل إلى عـلاقة مـا بين أبي العـلاء في «سقط الزنـد» وأبي العلاء في «اللزوميات». وهذا ما نرجو أن يكون موضوع فصل جديد.

تشرين الأول ١٩٥٧

شخصية المعري:

هل كان أبو العلاء وحشي الغريزة؟

في أخبار المعري أنه قال عن نفسه، في إحدى رسائله إلى خالِه أبي القاسم، انه «وحشيُّ - الغريزة انسيُّ - الولادة». ولقد تمسك بعض أعلام الباحثين المحدثين بهذه العبارة يتخذونها دليلاً على أن مسلك أبي العلاء بعد رجعته من العراق، ذلك المسلك الذي انطبع بطابع العزلة والتزهد وكراهة الحياة ومقت الناس، إنما هو أثر من آثار هذه «الغريزة الوحشية» فيه، أو أن هذه «الغريزة» كانت من أهم أسباب عزلته وتزهده وكراهته الحياة وسوء ظنه بالناس.

فهل كان أبو العلاء «وحشي الغريزة» حقاً كما وصف نفسه، وهل لنا، في منهجنا العلمي الذي يأخذ به عصرنا، أن نتمسك بكلمة كهذه وصف بها نفسه في حالة انفعال أو هيجان نفسي، أو في حالة استيحاش وضيق وتبرم عرضت له، فنجعل منها دليلاً على طبيعته ومزاجه، أو نقيس بها سلوكه النفسي وطريقته في العيش والتفكير ومعاشرة الناس؟

وإذا افترضنا ان ذلك صحيح كله، بقي أمر آخر ينبغي أن نحسب حسابه: ما معنى هذه «الغريزة»؟ كيف يكون المرء «أنسي الولادة»، ويكون - مع ذلك - «وحشي الغريزة»..؟ ان العلم في عصرنا يرفض التسليم بأن السلوك النفسي والاجتماعي للإنسان مصدره هذا الشيء الذي يسمونه «الغريزة»، وإنما الذي يقول به العلم ان نظرة الانسان للحياة وحكمه على الناس وسلوكه الشخصي تجاه الحياة والناس، انما يأتي

هـذا كله من مؤثرات واقعيـة يتلقاهـا من مختلف البيئات التي يقـدَّر له أن يحيـا حياتهـا ويتقلب في مناخاتها، الانسانية والطبيعية، العقلية والمادية، السياسية والإجتماعية.

ولا ننكـر ـ مع ذلـك ـ ان هناك خصـائص ذاتية يتميـز بهـا النـاس بعضهـم من بعض، ولكن هذه الخصائص ليست أكثر من «خامـة» حية انمـا تكتسب لونها وطـابعها و«مزاجها» الخاص من تأثراتها الحتمية الموضوعية بمناخات كل بيئة، وان كـان من شيء يمكن أن تتفرد به، فهو طريقتها الخاصة في التلقي والانطباع.

وحصيلة هذا ان مرد السلوك الانساني، بوجه عام، هـو ما تتـأثر بـه الذات من أوضاع وأحوال وظاهرات في العالم الخارجي الذي يحيط بها ويتفاعل معها، وليس مرده «الغريزة» التي تولد مع الإنسان، لأن هذه في أوضح تفسيراتها لا تزيد عن كونها حالـة او استعداداً في الذات، وليست عنصراً كيانياً من عناصر الشخصية.

ونخلص من هذا إلى أبي العلاء، فنرى أننا حين ندرس أخبـاره وأخبار البيئـات المختلفة التي عايشها في مراحل حياته، حدثاً وشابـاً وكهلاً وشيخـاً، وحين ننـظر ـ مع ذلك ـ إلى وجوه المعرفة التي تهيأ له ان يكسبها، وإلى أنواع العلوم والآداب التي تمثلهـا ذهنه وانفعلت بها مواهبه العقلية والشعورية، وحين ننظر ـ بعد هذا ـ إلى آثاره الأدبيـة التي نعلم جميعاً أنها البؤرة الصافية التي تشع في سيـرته النفسيـة والفكريـة والسلوكية معـاً، ونعلم انها المرجع الأول، بـل الأوحد، لتفسـير «المزاج» العـلائي، ولفهم «الفلسفـة» العلائية.

أقـول: اننا حـين نفعل ذلـك بشيء من الاستقصاء والتعمق، وبـإدراك ان هذه الأمور بجملتها انما تؤلف كلا متلازماً لا ينفصل جزء منـه عن جزء، ولا يؤخـذ بعض منه مستقلاً عن بعض، نستطيع أن نصل إلى رؤية ابي العلاء في مرحلتـين رئيستين من حياته: أما في الأولى ـ وهي مرحلة شبابه وبعض كهولته ـ فهو رجل يخلط حيـاته كلهـا بحياة الناس الذين حوله في بيئته العربية الإسـلامية، لا يختلف طـابع تفكيـره ونفسيته وسلوكه عن طابعهم بوجهه العام، ولا ينظر إلى وجودهم، من حيث هم جماعة ولا من حيث هم أفـراد، نـظرة المقت أو الضيق أو التبـرم أو الازدراء، أو نـظرة اليـأس أو التشاؤم المطلق المغلق كما يجب ان يراه بعض الباحثين المحدثين. بل نراه رجـلاً تطفح

نفسه رغبة في كل ما يرغب فيه الناس هؤلاء، ويتأثر وجدانه بكل ما يتأثر به وجدانهم من أوضاع الحياة السياسية والعقلية والاجتماعية والأدبية جميعاً، ويريد أن يملأ نفسه ووجدانه بكل التجربات الإنسانية التي يتهيأ لإنسان تلك البيئات أن يمارسها وينفعل بها ويفيد منها علماً أو لذة أو علاقة ما بالحياة وبالطبيعة وبالكون.

وأما في المرحلة الثانية ـ وهي مرحلة شيخوخته ـ فهو ذو طابع خاص يجاهد نفسه وطبيعته مجاهدة صارمة شاقة ليجعل منه طابعاً متميزاً من حياة الآخرين بكثير من وجوهه.

ويدل على سيرة أبي العلاء في مرحلته الأولى جملة ما جمعه في ديوانه «سقط الزند» من أشعار نظم بعضها القليل في صباه، ونظم معظمها في شبابه وفي أولى ادوار كهولته.

ويدل على سيرته في المرحلة الثانية ديوانه «اللزوميات». وليس الغرض هنا أن نتكلم على آثاره الكتابية النثرية، فإن معظمها يختص بمواضيع علمية، لغوية ونقدية، لا تدل إلا على جوانب من حياته العقلية الخالصة، باستثناء «الفصول والغايات»، فإن المعري كتبه على نحو ما كان يشعر ويفكر في «اللزوميات».

وليس من همنا في هذا الفصل أن نفسر هذا الاختلاف بين شخصية أبي العلاء في مرحلته الأولى، وشخصيته في المرحلة الثانية، فقد نعقد لتفسير ذلك فصلاً خاصاً به، ولكن معظم همنا الآن:

أولاً: ان نستنتج من اختلاف حالية في المرحلتين انه لم يكن، كما قال عن نفسه، «وحشي الغريزة» وانه ليس من الحق كونه قد اختار مسلكه الخاص في عزلته الأخيرة في المعرة بدافع من «غريزة» وحشية فيه، كما يؤكد بعض الاعلام من المحققين المحدثين. لأن ذلك لو كان حقيقة لما اختلف الحال بالمعري بين مرحلتيه ولكانت هذه «الوحشية» ملازمة له، وجزءاً من شخصيته، في كل أدوار حياته.

ثانياً ـ أن نستعرض صوراً جديدة، اضافة إلى الصورة التي عرضناها في الفصل السابق، هي الأكثر دلالة على أن المعري الذي نظم أشعار «سقط الزند» كان

خليط الحياة العامة التي يحياها أهل بيئته وعصره بكـل مظاهـرها، لا يستنكف من أن يحيـاها هـو مثلهم، وانه كـان ـ مع ذلـك ـ ودوداً للناس، محبـاً للكثيرين منهم، ألـوفا للكثـير من أعـرافهم ومصـطلحـاتهم وطـرائق فهمهم للحيـاة وللطبيعــة ولـلأوضــاع الإجتماعية التي تلابس وجودهم. وحتى أساليبه الفنية كانت في عهده ذاك هي أساليب عصره وبيئته، بكل ملامحها ومقومـاتها وعـلاقاتهـا بالـزمن، بمضامينهـا وأشكالهـا معاً، بمواضيعها وقوالبها اللفظية وصـورها الـذهنية وتجـرباتهـا الوجـدانية، الا مـا يكون من خصائص العبقرية العلائية ذاتها، أو ما يتصل بحدود «الشخصية» العـلائية بمقـوماتهـا الفردية والإنسانية... هذه الخصائص والمقومات التي تكـون لكل شـاعر أو كـاتب أو فنان ذي موهبة عظيمة كأبي العلاء، بحيث يتميز بها من أمثالـه في الشعراء أو الكتـاب أو الفنانين.

* * *

يقول أبو العلاء في إحدى لزومياته:

خذوا حذركم من أقـربين وجـانب[1] ولا تــذهلوا عن سيــرة الحــزمــاء

ويقول في لزومية أخرى:

أخــلاق سكـان دنيــانــا معــذِّبــة وان أتتـك بمـا تستعــذب العـذب[2]
سمـوا هلالا وبـدراً والندى وضحى وفـرقدا وسمـاكا. شـد مـا كـذبـوا
ولم يُنَط بحبــال الشـمس من نــظر الا لــه في حــبــال الشر مجــتَــذَب

قـد تكون هـذه النظرة لـلإنسان وللحيـاة الدنيـا، هي النظرة الغـالبة في معـظم اللزوميات، وهي ـ كما نرى ـ نظرة أقل ما تـوصف به الحـذر وسوء الـظن. فالشر هـو الذي يجتذب أخلاق الناس وأفعالهم في رأيه. فهل هكذا ينظر المعري إلى النـاس وإلى الحياة في «سقط الزند»؟

(١) الجانب: الغريب.

(٢) معذبة: منفرة. العذب (بفتح العين والذال): جمع عَذَبة، وهي من اللسان طرفه الدقيق، وهي كذلك من السوط والسيف.

نقلِّب صفحات هذا الديوان، أولاً وآخراً، فنقرأ قصائد في المديح، وفي اللقاء والفراق، وفي الشوق والحنين، وفي الرثاء، وفي التهنئة، وفي الغزل والنسيب وفي الوصف، وفي الفخر كذلك، فإذا المعري هنا شاعر يصدر في جملة هذه القصائد عن وجدان «أنسي» غير «وحشي». . أي أنه يعبر في هذه القصائد عن انفعالات وجدانية عاطفية يظهر الانسان من خلالها كائناً يمنحه الشاعر حبه احياناً، واشفاقه حيناً، وإعجابه حيناً، وقد يغضب منه بعض الأحيان، ولكن لا عن مقت وكراهية له، ولا عن ريبة وسوء ظن به، وقد يتألم في أحيان أخرى، ولكن لا عن تقزز من الحياة أو يأس من فضائلها وخيرها، ولا عن برم بالناس أو ضيق بعلاقاته الإنسانية معهم، بل كثيراًما نراه يتألم هنا لأنه يفارق بعضهم، أو لأن صلة من الصلات الحبيبة اليه يخشى أن تنقطع بينه وبين بعضهم الآخر، أو لأن الموت قد اغتال أحدهم وكان يرجو له البقاء طويلاً، لأن له في هذا البقاء متعة وانساً وملاذاً روحياً.

هوذا أبو العلاء يثبت في أول «سقط الزند» قصيدته المطولة في مدح سعيد «أبي الفضائل» حفيد سيف الدولة الحمداني. وما ندري متى كان مدح أبي العلاء لهذا الحمداني الذي عق سيرة جده الفارس العربي المجاهد المرابط في الثغور زمناً طويلاً يدفع عن دولة العرب والإسلام هجمات الروم ومطامعهم. نقول: هذا الحمداني الذي عق سيرة جده سيف الدولة، لأنه احدث في زمنه حدثاً منكراً بشعاً، حين استعدى باسيل الثاني امبراطور الروم على خصومه الفاطميين، وفتح لجيوش هذا الأمبراطور الأجنبي، العدو الأكبر للعرب وللإسلام، أرض بلاده، فوطئتها خيول البيزنطيين، وداستها أقدام الأعداء محتلين، وظلت الحرب بينهم وبين الفاظميين، نحو أربع سنوات، تدور رحاها أعنف ما تدور في بلاد حلب والشمال، بخطيئة شنعاء اقترفها «أبو الفضائل» هذا. . .

ما ندري متى كان مدح أبي العلاء لهذا الحمداني العاق قومه وعروبته ودينه، ولكن ندري ان أبا العلاء قد مدح هذا الأمير، فقال فيه اكثر مما قال صاحبه المتنبي أبو الطيب في سيف الدولة علي أبي المكارم نفسه، جد «ابي الفضائل»، وندري كذلك ان شاعرنا أبا العلاء قد وجد في هذا الأمير من «الفضائل»، ما أنطقه أثنين وثمانين بيتاً من الشعر وصلت إلينا، وعسى أن تكون أبيات أخرى من القصيدة قد عاقها عن

الوصول إلينا عائق.. ولقد غلا شاعرنا بممدوحه هذا حتى قال:

ولو ان المطيَّ لها عقول - وجدك - لم نشد بها عقالا
مواصلة بها رحلي كاني عن الدنيا اريد بها انفصالا
سألن فقلت: مقصدنا «سعيد» فكان اسم الأمير لهن فالا
مكلِّف خيله قنص الأعادي وجاعل غابه الاسل الطوالا
تكاد قسيُّه من غير رامٍ تمكِّن في قلوبهم النبالا
تكاد سيوفه من غير سلٍّ تجدُّ إلى رقابهم انسلالا
تكاد سوابق حملته تغني عن الأقدار صوناً وابتذالا

وقال:

اذا ما الغيم لم يمطر بلادا فإن له على يدك اتكالا
ولو ان الرياح تهبُّ غربا وقلت لها: هلا.. هبَّت شمالا
وأقسم لو غضبت على ثبير لأزمع عن محلته ارتحالا

ويرجح عندي أن المعري قال هذه القصيدة في عليا شبابه، فإن فيها نَفَساً شعرياً من النسق العلائي الممتاز، وقد يكون نظمها قبل أن يقترف «أبو الفضائل» فعلته الشنعاء تلك، وقد يكون شاعرنا حين فرغ من نظم هذه القصيدة فوجىء بأنباء تلك الفعلة، فوقف عن ارسالها إليه، بدليل هذه العبارة التي صدَّر بها القصيدة في مستهل «سقط الزند»، وهي: «قال يمدح أبا الفضائل سيف الدولة ولم ينفذها اليه». فإذا صح هذا الافتراض، وهو قريب من الصحة، فإنه خير شافع لأبي العلاء عن مدح هذا الأمير الخاطىء..

غير أن المسألة ليست في أن «أبا الفضائل» مستحق مدح أبي العلاء أو غير مستحق، بل المسألة ان شاعرنا العظيم قد رأى في أمير حلب، وقتاً ما، ما يهز شاعريته بالمديح من هذا النسق الشعري الذي يذكرنا «بحمدانيات» المتنبي أبي الطيب، وأنه لم يكن، وقتها، أبو العلاء «وحشي الغريزة» يأبى أن يخلع الحب أو الثناء أو الضياء على الناس، حتى الأمراء..

ويكبر في ظني أن المعري لم يكن يقصد بهذا المديح برَّ الأمير وعطاءه، فإن الذي اصبحت أوقن به من سيرة الشاعر انه كان يجتنب جهده قول الشعر للعطاء، أو لمجرد العطاء، فلا بد ان له من هذا المديح أرباً غير ذاك، وقد يكون للأمير هذا جانب من فضل هو الذي هز شاعرية صاحبنا، ومعنى ذلك أنه كان حينذاك موصول القلب والمشاعر بأهل زمانه وبلده، أي أنه كان «انسي» القلب والمشاعر والبصيرة . .

وفي «سقط الزند» من شعر المديح قصائد كثيرة لا يختلف نسيجها الشعري، ولا تختلف صورها الانسانية عما رأيت في مدحه الأمير الحمداني «أبا الفضائل»، بل نرى في بعضها شعراً انسانياً يتمثل فيه الحب والوفاء لعدد من أصدقائه وخلصائه ومن يرى لهم يداً طيبة عنده، أمثال أبي القاسم التنوخي، وعبد السلام بن الحسن البصري، وأبي ابراهيم موسى بن اسحاق، وخازن دار العلم ببغداد، وابن تميم البرقي، وابي علي النهاوندي، وابراهيم العلوي، وأبي حامد الاسفراييني، وأبي القاسم علي بن جلبات الخ . . .

* * *

وهل خلا شعر «سقط الزند» من الأدب القومي؟ هل كان أبو العلاء مفكراً إنسانياً يتأبى النزعة القومية ويرفض «التضييق» على نزعته الإنسانية بأن «يحدها» اطار من النظر الخاص إلى نسبته العربية؟

لا بد أن يرد مثل هذا السؤال على أذهاننا في مثل هذه الأيام، ولا بد ان نقارن ابا العلاء هنا بصاحبه ابي الطيب الذي نفح عروبته بقصائد ذات صيت معروف، ثم نسأل: أكان لتلك الصحبة الروحية الحميمة بين ابي العلاء وشعر أبي الطيب أثر ظاهر في شيء من ادب شاعر المعرة؟

أما في «اللزوميات» فقد يكون البحث عن هذا، بحثاً لا يجدي ولا يثمر، اذا كان القصد ان نعثر فيها على كلام مباشر يتحدث عن شأن خاص بالعرب، من حيث علاقته بهم وعلاقتهم به، أو من حيث موقفهم السياسي أو العسكري من اعدائهم والطامعين في بلادهم أو موقف اعدائهم منهم.

ولكن سنجد في «اللزوميات» افكاراً وآراء كثيرةً تتسم بالطابع الفكري النظري،

وهي ذات مقاصد سياسية واجتماعية متأثرة بجوهر الأوضاع السياسية والاجتماعية التي كانت تسود المجتمع العربي الاسلامي في عهده، وكانت الدولة العربية الإسلامية، بوجه عام، مصدر الكثير من هذه الأوضاع. انه يتحدث هناك عن الرؤساء والأمراء اذ يراهم يَعْدون على «الرعية»، وهم اجراؤها، ويتحدث عن مظاهر الفساد والاضطراب في مختلف مناحي الحياة العربية يومئذ، ويتحدث عن المظالم الاجتماعية تصيب فئات المجتمع الضعفاء، وعن سوء توزيع الحظوظ بين الناس، إلى غير ذلك من الانعكاسات الحقيقية الصادقة عن أوضاع المجتمع والدولة في شعر «اللزوميات» كما يعرف الجميع.

ولكن، ما إلى هذا النوع قصدت، حين وضعت السؤال بأمر الشعر القومي في أدب أبي العلاء. بل قصدت إلى وجه آخر من هذا الأمر، حيث يبدو الشاعر وكأن احساساً ينبع من وجدانه الشاعري فيهز ملكاته وأدواته الفنية للتعبير عن عاطفة الاعتزاز بقومه: بتقاليدهم، بمفاخرهم، بشمائل معينة من أخلاقهم، بوقائع معروفة من فعالهم، بمزايا مأثورة من مزاياهم وخصائص تاريخهم.. هل في شعر «سقط الزند» شيء من هذا؟

نعم، وهنا يظهر لنا فارق جديد بين «سقط الزند» و «اللزوميات»، أو بين المعري في مرحلتيه: الأولى والثانية:

نقرأ قصيدته التي مطلعها:

هو الهجر حتى ما يلمُّ خيال　　　وبعض صدود الزائرين وصال

وعجيب ان المعري يخرج من المطلع هذا، ليدخل رأساً إلى موضوع القصيدة، دون أن يستنفد شيئاً من طاقته في ما عوَّدنا إياه من تقديم الغزل والنسيب ووصف المسير والإبل والفيافي ومشاق الاسفار وظلمات الليالي وعصف الرياح ومشاهد النجوم ووهج السيوف واكتظاظ الرماح، إلى نهاية السلسلة.. ينتقل من المطلع رأساً، وهو طافح العنان، إلى حديث هذا الفتى العربي الذي «تقصر الابصار عن قسماته» وتقوم الهيبة والجلال يسترانه دون كل ستر يمنع النظر إليه، ونحن لا نعرف من هو هذا الفتى المهيب، ولكننا نعرف انه قائد معركة دارت في «حارم» من شمال سوريا، وان المعركة

كانت على الثغور بين جيشه وجيش الروم الذي اعتاد ان يغزو بلاد العرب على تلك الحدود، ويهيجنا الشاعر لأن نصغي ونرى كيف يجيش على الخيل التي يقودها الفتى العربي بحر من الكتائب، وتخرُّ اليها الشهب وهي نصال، وكيف يترامى إلى المعركة:

فوارس قوَّالون للخيل أقدمي ... وليس على غير الرؤوس مجال
لهم أسف يزداد اثر الذي مضى ... من الدهر سلما ليس فيه قتال
بأيديهم السمر العوالي كأنما ... يشبُّ على أطرافهن ذبال[٣]

وبعد قليل نرى الشاعر، في دفقه الحماسي، وقد انقضَّ على جماعة الروم الغزاة، حين تصورهم في غمرة الذعر وشدة المحنة عند لقاء الكتائب اليعربية، فإذا هو يجهز عليهم بهذا الهدير:

بني الغدر، هل ألفيتم الحرب مُرة ... وهل كفَّ طعن عنكم ونضال
وهل أطلعت سحم الليالي عليكم ... وما حان من شمس النهار زوال[٤]
وهل طلعت شعْث النواصي عوابسا ... رعال ترامى خلفهن رعال[٥]
لها عدد كالرمل المبرِّ على الحصا ... ولكنها عند اللقاء جبال[٦]
فان تسلموا من سورة الحرب مرة ... وتعصمكم شم الأنوف طوال[٧]
ففي كل يوم غارة مشمعلَّة ... وفي كل عام غزوة ونزال[٨]
خذوا الآن ما يأتيكمُ بعد هذه ... ولا تحسبوا ذا العام، فهو مثال

ونجري سراعاً مع الشاعر، لكي نرى خيل الكتائب العربية، وهن:

---

(٣) الذبال: جمع ذبالة، وهي الفتيلة المشعلة.

(٤) السحم: السود.

(٥) رعال: جمع رعيل، وهو قطعة من الخيل.

(٦) المبر: الزائد. أبرَّ: زاد.

(٧) سورة الحرب: سطوتها وشدتها. ويقصد بشم الأنوف هنا: الجبال العالية.

(٨) أشمعلَّت الغارة: انتشرت في العدو.

يـردن دمـاء الـروم، وهي غـريضـة ... ويـتـركن ورد المـاء، وهــو زلال[٩]
تجـاوزه بـالـوثـب كـل طـمـرَّة ... تمـازج في فـيـهـا دم ورؤال[١٠]
تـدانت بـه الأقـران، حتى تجاثـأت ... كـأن قـتـال الفيلقـين جـدال[١١]
وقـد عـلم الـرومي انـك حتفـه ... عـلى ان بـعض المـوقنـين يخـال
فـما كبـروا حتى يكـونـوا فـريسـة ... ولا بلغـوا ان يُقـصَـدوا فيُـنـالـوا

ونجول جولة ثانيـة في «سقط الزنـد»، فإذا بنـا نقف دهشين أمـام هذا المستهـل يفجؤنا منه هذا الصدى المتجاوب المرنان:

لـقـد آن أن يثـني الجـمـوحَ لجـام ... وأن يمـلك الـصـعبَ الابيَّ زمـام
أيـوعـدنـا بـالـروم نـاس، وإنمـا ... هم النبت، والبيض الـرقـاق مـوام؟

أبو العلاء هنـا فارس عـلى أهبة ان ينـزل المعركـة، ولكنه يبتـدر العدو بـالنذيـر الرهيب قبل النزال، والعدو هنا هو جيش الروم كذلك أو من يواليهم ويستعـديهم من الخونة الاعراب، والمعركة دفاع عن الثغور، وذياد عن الحمى العربي، وانتخاء لضرب الغزاة، واعتزاز بأمجاد الفروسية العربية:

كـأنْ لم يكن بـين المخـاض وحـارم ... كتـائب يُشجـين الفـلا وخيـام[١٢]
ولم يجلبـوهـا مـن وراء «مـلطيـة» ... تـصـدَّعُ أجـبـال بهـا وآكـام[١٣]
كتـائب من شرق وغـرب تـألبت ... فـرادى أتـاهـا المـوت، وهي تؤام
غـرائـب در جمِّعـت، ثم ضُـيعـت ... وقـد ضمَّ سلكُ شملَهـا ونـظام
بيـوم كـأن الشمس فيـه خـريـدة ... عليهـا من النـقـع الاحمِّ لـثـام[١٤]
كـأنهم سـكـرى أريق عـليهـم ... بـقـايـا كـؤوس مـلؤهـنَّ مـدام

---

(٩) غريضة: طريئة.
(١٠) فرس طمرة: وثابة. الرؤال: اللعاب.
(١١) الضمير في البيت يرجع الى الماء. تجاثأت: أي جثت على الركب.
(١٢) المخاض: نهر قرب المعرة.
(١٣) ملطية: مدينة باطراف الروم كان قد فتحها العرب زمن الصحابة، ثم غلب عليها الروم سنة ثلاثمئة هجرية.
(١٤) خريدة: امرأة حيية. النقع: الغبار. الاحم: الاسود.

فأضحوا حديثاً كالمنام وما انقضى فسيَّان منه يقظة ومنام

والظاهر من سياق القصيدة انها موجهة إلى قائد عربي امتحنته التجارب بمقاتلة الروم، ولكن المصادر التي بأيدينا لا تعيِّن لنا هذا القائد، غير أن لهجة أبي العلاء في هذه القصيدة ليست لهجة المادح كما نعرف طرق المدح في شعرنا القديم، بل من الواضح أن أبا العلاء هنا يعبر عن انفعال وجداني بالقضية التي تدور عليها القصيدة، وظاهر ان القضية ليست تعني الشاعر وحده، ولا الممدوح وحده، وإنما هي تعني قوماً من الناس نحس أن الشاعر عظيم الاعتزاز بهم، عميق الثقة بسلامة قضيتهم التي تتحدث عنها القصيدة، ونجد في ذلك حرارة لا تكون في الشعر عادة الا ان تكون هنا مشاركة وجدانية بين الموضوع والشاعر:

وردوا اليك الرسل، والصلح ممكن، وقالوا على غير القتال سلام
فلا قول الا الضرب والطعن عندنا ولا رسل الا ذابل وحسام
فإن عدت، فالمجروح توسى جراحه، وان لم تعد متنا ونحن كرام
فلسنا ـ وان كان البقاء محببا ـ بأول من أخنى عليه حِمام[١٥]
وحب الفتى طولَ الحياة يذله وان كان فيه نخوة وعرام
وكلٌ يريد العيش، والعيش حتفه ويستعذب اللذات وهي سمام[١٦]
فلما تجلى الأمر، قالوا تمنيا: ألا ليست أنَّا في التراب رمام
وراموا التي كانت لهم وإليهم وقد صعبت حال وعزَّ مرام

وإذا كانت المصادر التي نرجع إليها الآن في سيرة أبي العلاء لا تلقي ضوءاً على موضوع هذه القصيدة أو على صاحبها الذي يخاطبه فيها أبو العلاء، برغم الجهد الذي بذلناه في استنطاق الحوادث التي عاصرها الشاعر قبل رحلته إلى بغداد وبعد هذه الرحلة، وفي مقارنة روح القصيدة ومضامينها بتلك الحوادث ـ نقول: اذا كانت المصادر لا توضح لنا شيئاً يطمئن اليه الباحث بهذا الشأن، فإننا نميل إلى الحدس ـ الحدس وحسب ـ بأن أبا العلاء أنشأ هذه القصيدة خلال البرهة التي كانت الحرب

---

(١٥) الحِمام: الموت. أخنى عليه الموت: أهلكه.

(١٦) سمام: جمع سم.

فيها سجالا بين الفاطميين والبيزنطيين في بلاد الشام، وذلك قبل ان يرحل أبو العلاء إلى بغداد، وحين كان في المرحلة الأولى من حياته، مرحلة الشباب.

وهذا الحدس، إذا دعمه دليل أو شاهد تاريخي مقبول، إنما يوجه هذه القصيدة لأن يكون صاحبها الذي قيلت فيه واحداً من قادة الجيوش الفاطمية التي حاربت البيزنطيين في بلاد الشام نحو أربع سنوات، كما مر، فإذا استطعنا أن نطمئن إلى هذا التوجيه، وضعنا دليلاً جديداً بيد الباحث الكبير مارون عبود على صحة رأيه بأن أبا العلاء كان فاطمي المذهب.

غير أن هذه النتيجة، إذا أمكن الوصول إليها من الوجهة التاريخية بالأقل، لا تمنع ان تظل القصيدة هذه ذات وجه عربي تتلامع فيه من أبي العلاء ملامح الاعتزاز بعروبته والانتخاء لكرامة قومه وعزتهم.

وقد تزيد هذه الملامح تألقاً حين نطوف مرة اخرى في أشعار «سقط الزند» فإذا أبو العلاء يستوقفنا ايضاً عند هذه القصيدة التي مطلعها:

اليك تناهى كل فخر وسؤدد فأبلِ الليالي والانام وجدِّد

ولكنه يبهم علينا الأمر هنا كذلك، فلا يزيد في عنوان القصيدة عن هذه الكلمات: «وقال أيضاً مادحاً». . أما من هو الممدوح هنا، فكل شيء مبهم لا يرد جواباً عن ذلك. ولا ندري أكان قصداً من أبي العلاء إلى هذا الابهام، وهو جامع «سقط الزند» كما نعلم، أم كان ذلك من صنع الايدي الكثيرة التي تداولت نسخ الديوان، ام من صنع الناشرين بعد ذلك؟

المرجح أن ذلك من صنع أبي العلاء نفسه، بدليل ما جاء في مقدمته لسقط الزند من اظهاره التنصل من مدائحه التي وجهها إلى الأمراء والحكام، اذ قال: «ولم أطرق مسامع الرؤساء بالنشيد، ولا مدحت طالباً للثواب، وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس «الطبيعة». ثم قال في تفسير مدائحه: «. . وما وجد لي من غلو علق في الظاهر بآدمي وكان مما يحتمله صفات الله عز وجل سلطانه، فهو مصروف إليه، وما صلح لمخلوق سلف من قبل، أو غير، أو لم يخلق بعد، فإنه ملحق به وما كان محضا من المين لا جهة له، فأستقيل الله العثرة فيه».

فانه لظاهر من هذا النص أن أبا العلاء حين جمع «سقط الزند» وهو معتكف في «محبسيه» كان حريصاً ان يتنكر لعلاقاته السابقة برجال السياسة أيام شبابه وقبل أعتكافه، وبتأثير هذا الحرص تعمَّد ان يغفل اسماء ممدوحيه في سقط الزند ليطمس معالم العهد الذي سبق عهد عزلته. وهذا سر آخر من أسراره التي غمضت على المؤرخين له والباحثين في شأنه. ولكن هل تنصُّل ابي العلاء من مدائحه تلك في عهد عزلته يغير شيئاً من الواقع نفسه، نعني الواقع الموضوعي الذي انشئت تلك القصائد من أجله؟ ان رغبة ابي العلاء ذات صفة اخلاقية وفكرية مرهونة بحاله في عهد خاص، واما ذلك الواقع فله صفة تاريخية موضوعية لا يغيرها شيء.

ولكن مؤرخي ابي العلاء هم المقصرون، فلم ينفقوا جهداً في كشف العلاقة بين قصائد المدح وروابطها التاريخية، في حين ان مثل هذه المهمة تدخل في صميم التاريخ الحقيقي لرجل ذي شأن كشأن أبي العلاء. . ويقينا لو أن المؤرخين، قدماء ومحدثين، قد عنوا بهذه المسألة لانكشفت لنا غوامض جمة من سيرة الرجل، ومن مذاهب الرأي فيه، ومن أسباب عزلته وتزهده، ومن اتجاهاته العقلية والدينية.

وكيف كان الأمر، فإن أبا العلاء يستوقفنا الآن في «سقط الزند» عند هذه القصيدة، فإذا نحن نعلم ـ كل ما نعلم ـ ان الممدوح بها أمير عربي محارب، وانه من القادة الذادة عن ثغور الدولة العربية الإسلامية على حدود الروم من شمال سورية، وذلك اذ يخاطبه أبو العلاء:

ولولاك لم تسلم «أفامية» الرَّدى ... وقد أبصرت من مثلها مصرع الردي[17]
فأنقذت منها معقلاً هضباته ... تَلفَّعُ من نسج السحاب وترتدي
وحيداً بثغر المسلمين كأنه ... بفيه مبقًّى من نواجذ أدرد[18]
بأخضر مثل البحر ليس اخضراره ... من الماء، لكن من حديد مسرَّد[19]

---

(١٧) أفامية: حصن على حدود الروم يظهر ان الممدوح دافع عنه حتى أنقذه من احتلال البيزنطيين.

(١٨) الثغر هنا: هو الحد بين بلاد العرب وبلاد الروم. النواجذ: أقصى الأسنان. الادرد: الذي تساقطت أسنانه. ويظهر من هذا البيت ان «أفامية» كانت الحصن الوحيد الباقي من ثغور العرب في ايديهم يوم قال الشاعر هذه القصيدة، ولذلك شبهه بالسن الباقية في فم الادرد.

(١٩) مسرد: منسوج.

وقبل أن نفرغ من أمر هذه القصيدة، نرى من المهم أن نشير إلى بصيص من نور يلوح لنا خلال ابياتها، ذلك اذ ترد كلمة «الشريف» في هذه القصيدة مرتين يطلقها الشاعر على ممدوحه حين يخاطبه:

متى أنا في ركب يؤمُّون منزلا ... توحد من شخص «الشريف» بأوحد
وذكِّرن من نيل «الشريف» مواردا ... فما نلن منه غير شرب مصرَّد

فمن هو هذا «الشريف» المحارب للروم في عهد أبي العلاء اذ ثغور العرب قد تساقطت حصونها إلى أيدي الروم، ولم يبق منها غير واحد يسميه الشاعر «أفامية» وقد أنقذه هذا «الشريف» نفسه؟..

نرجع إلى التاريخ السياسي لذلك العهد، نبحث فيه عن قائد عربي شغل نفسه في محاربة الروم أيام كان أبو العلاء يمدح الأمراء والقواد، ويعني بالثناء على ذادة الثغور ومنقذي الحصون العربية من البيزنطيين أنفسهم. نرجع إلى ذلك التاريخ، فلا نجد من يصح أن يتوجه إليه مثل هذا الخطاب من أبي العلاء، ويكون مع ذلك من «الشرفاء»، غير قائد ينتسب إلى جيوش الفاطميين، اذ ليس غير هذه الجيوش كان معنيًّا في ذلك الحين بقتال البيزنطيين.. فهل هذا أيضاً يلقي ضوءاً على رأي الاستاذ مارون عبود في «فاطمية» أبي العلاء؟.. ربما كان ذلك، ولا نزيد.. لأن مثل هذا الاستنتاج لا يخرج عندنا عن كونه حدساً في التاريخ، وليس من الحق أن يعوَّل في التاريخ على مجرد الحدس دون شاهد يدعمه من الوقائع التاريخية نفسها.

* * *

بقيت في قصائد المدح العلائية مسألة، وهذه المسألة اثارها أبو العلاء نفسه، ثم أثارها في عصرنا الدكتور طه حسين.

يقول أبو العلاء في مقدمة «سقط الزند»، كما تقدم، انه لم يطرق بتلك القصائد مسامع الرؤساء ولا مدح طالباً للثواب، «وإنما كان ذلك على معنى الرياضة وامتحان السوس ـ أي الطبيعة».

ويقسم الدكتور طه حسين مدائح أبي العلاء في «سقط الزند» قسمين: يشتمل الأول على قصائد انشأها ابتداء وقصد بها إلى شخص خيالي أو موجود، ويشتمل الثاني

على قصائد لم ينظمها الا ليجيب بها شاعراً مدحه، أو صديقاً كتب إليه[1].

والدكتور طه حسين مطمئن ان النوع الأول من مدائح أبي العلاء لم يقصد به نيل الجائزة، لأن أبا العلاء عنده صادق مأمون[2]، وقد نفى الرجل عن نفسه خلة التكسب بشعره.

ولكن المسألة ان الدكتور طه حسين يجاري ابا العلاء أيضاً في أنه نظم تلك القصائد من النوع الأول على سبيل الرياضة وامتحان الطبيعة، أو كما يعبِّر أديبنا الكبير ـ على سبيل اتقان الصناعة الفنية، وان الأشخاص المعنيين بها هم أشخاص خياليون مخترعون[3].

ولكني أبيح لنفسي، وأرجو أن يغفر لي أبو العلاء وطه حسين، أن أخالفهما كليهما في هذا الأمر، فإنه لعسير على المرء حين يقرأ تلك القصائد قراءة متذوقة متعمقة، أن يجاريهما في القول بأن رياضة القريحة ومحاولة الاتقان الفني هما الدافعان وحدهما لنظم تلك القصائد.

لقد عرضت أمثلة من هذه الأشعار في ما سبق، وانك لترى اذ تعود إلى تلك الأمثلة، أنها ليست من الشعر «المنتحل المتكلف» كما يقول الدكتور طه حسين، بل ترى فيها شعراً تهتز فيه عواطف الشاعر، وتتذوب خلاله نغماً نشيط الوثب، نسيق الحركة، هادر الحيوية، بحيث لا يصح ان يكون هذا كله في شعر شاعر، ثم لا يكون صادق الاحساس فيه، ولا متوجهاً إلى غاية تتحرك في وجدانه، بل ساقه العبث الخالص، أو القصد الفني الخالص..

إنك إذ تقرأ مدائح أبي العلاء كلها في «سقط الزند»، تجدك أمام شاعر يتكلم عن عاطفة، ويصف عن تصور، ويقصد إلى غرض له صلة بشخص من حياة ولحم ودم، أو له صلة بجماعة يرتبطون بواحد من الناس ذي شأن.

أما مسألة نيل الصلات والتكسب بهذه القصائد، فلستُ أجادل فيها الآن، لأن لها عندي مجالاً آخر، حين أتحدث عن «الحلقة المفقودة» بين أبي العلاء صاحب «سقط الزند» وأبي العلاء صاحب «اللزوميات».

تشرين الثاني ١٩٥٧

(١ و٢ و٣): تجديد ذكرى أبي العلاء: طه حسين ـ ص ٢٠١ ـ ١٠٢.

كليلة ودمنة ـ تراث عربي اصيل

لم يقم الدليل العلمي القاطع على صحة الرأي الذي قال به المؤرخ العربي الكبير ابن خلكان (المتوفي سنة ٦٨١ هجرية) من أن عبد الله ابن المقفع قد وضع كتاب «كليلة ودمنة» من ابداعه وخلقه، ولم يترجمه عن الفارسية، كما هو المشهور. بل لقد قامت أدلة على عكس هذا الرأي، أي على كون الكتاب مترجماً للعربية لا موضوعاً فيها رأسا.

ومن هذه الأدلة ان أبا الريحان البيروني، وهو من أكابر رجال الفكر العربي، بل من أكابر علماء القرن الحادي عشر الميلادي في العالم (توفي ٤٣٠هـ ـ ١٠٤٨م)، يرى أن أصل «كليلة ودمنة» من الهند، وان ابن المقفع زاد فيه باب برزويه. ومعلوم ان البيروني مسموع الرأي في هذا الموضوع خاصة، لأنه أقام في الهند نحو أربعين عاما جهد خلالها في البحث والاطلاع، حتى شملت معارفه المتنوعة ثقافة الهند: علومها وفنونها وادابها.

ولقد ظلَّ الباحثون في شك من أصل الكتاب، حتى عثر الأستاذ هرتل على بعض أصوله الهندية الأولى مكتوبة باللغة السنسكريتية القديمة، ثم عثر آخرون على أبواب متفرقة من الكتاب، ذكروا منها: باب «**الأسد والثور**» وباب «**الحمامة المطوقة**» وباب «**البوم والغربان**» وباب «**القرد والغيلم**» وباب «**الناسك وابن عرس**». وقد وجدت هذه الأبواب في كتاب واحد. وعثر آخرون على أبواب غير هذه من «كليلة

ودمنـة» في كتاب آخـر[1]، ولكن لم يجد البـاحثون كتـابـاً واحـداً بـاسم «كليلة ودمنـة» المعـروف بالعـربية. والمـرجح ان هـذا الإسم من وضع ابن المقفـع نفسـه، أخـذه من أسمي ابن آوى اللذين تـدور عليهما حكـايـات البـاب الأول في الكتـاب، وهـو بـاب «الأسد والثور».

من هذين الدليلين يمكن القـول أن أصل الكتـاب من الأدب الهندي، والمعروف أن عبـد الله بن المقفع نقله إلى العـربية عن تـرجمة بـاللغـة الفهلويـة، التي هي اللغـة الفـارسية القـديمة، غـير أن الباحثـين لم يعثروا عـلى اصول هـذه الترجمـة. وقد عـرف الكتـاب عند الغـربيين وعلماء الاستشـراق بخاصـة من الترجمـة العربيـة لابن المقفـع، ودخل الآداب العالمية من هذا الطريق نفسه.

هذا مجمل الرأي الشائـع في أمر «كليلة ودمنة». ويبـدو من هذا، أول وهلة، ان الاقرب للصواب في الكـلام عن هذا الاثـر الأدبي الكبير الشـأن، أنه ليس يحسب من التراث العربي، بل هو من الأدب الدخيل فيه.

ولكن وضع الأمر على هذا الوجه، يحتـاج إلى شيء من المراجعـة والتعديـل فإن لدخول «كليلة ودمنة» في أدبنا العربي وجهاً آخـر، ينبغي ان يتناولـه البحث بمقدار من الامعان والتدقيق، لكي يظهر ان صلة هذا الأثر العظيم بتراث الأدب القومي العربي، ليست كصلة الأدب الدخيل بـالأدب الأصيل، بـل هي أقوى من ذلـك وأعمق، حتى ليصح القول إنها على شيء من الأصالة بالنسبة لتراثنا العربي.

يؤيد هذا الرأي، عندي، أمور كثيرة، منها:

اولاً - ان في الكتـاب المتداول بـالعـربيـة، فصـولاً بكـاملهـا لم يثبت نقلهـا عن الفارسية ولا الهندية، بل يرجـح أهل البحث انها من وضـع ابن المقفع نفسـه، وهي: باب «عرض الكتاب» وباب «الفحص عن أمر دمنة» وباب «الناسـك والضيف» وباب «البطة ومالك الحزين».

وكذلك مقدمة الكتاب، وهي البـاب الأول منـه، فقد وضعت بـالعربيـة رأساً،

(١) ضحى الاسلام - أحمد أمين: ج ١ - ص ٢٢٦.

والثابت أن واضعها علي بن الشاه الفارسي، وينقل لنا أحمد أمين في «ضحى الإسلام» (ج ١ ص ٢٢٧) عن المستشرقين «ده ساسي» و «نولدكه» ان علي بن الشاه هذا هو «أبو القاسم علي بن محمد بن الشاه الظاهري» ويقول ابن النديم في «الفهرست» (ص ١٥٣) أن أبا القاسم «من نسل ابن الشاه ميكال، وكان اديباً طيباً مفاكهاً في نهاية الظرف والنظافة، وقد توفي ٣٠٢ هجرية. ومعنى ذلك ان باب المقدمة في كليلة ودمنة قد وضع بعد ابن المقفع بنحو مئتي سنة.

والظاهر من أسلوب المقدمة هذه ومن مضامينها ان ما جاء فيها من حكاية الملك دبشليم والفيلسوف بيدبا وحكاية اسباب وضع الكتاب بالهندية، إنما هو مخترع تَصوَّره أبو القاسم، علي بن الشاه، في خياله، وجرى في وضعه على طريقة في التفكير والتعبير والتصور اقرب إلى الطريقة العربية الإسلامية في العصر الثالث الهجري.

ونذكر على سبيل التمثيل موقف الحكيم بيدبا، وقد دخل على الملك دبشليم ليرشده إلى العدل بالرعية، فقال له:

«إني وجدت الأمور التي اختص بها الإنسان من بين سائر الحيوان، اربعة اشياء، وهي جماع ما في العالم: وهي الحكمة، والعفة، والعقل، والعدل. والعلم والأدب والروية داخلة في باب الحكمة. والحلم والصبر والوقار داخلة في باب العقل. والحياء والكرم والصيانة والأنفة داخلة في باب العفة. والصدق والإحسان والمراقبة وحسن الخلق داخلة في باب العدل. وهذه هي المحاسن، واضدادها هي المساوىء، فمتى كملت هذه في واحد لم يخرجه النقص في نعمته إلى سوء الحظ من دنياه، ولا إلى نقص من عقباه، ولم يتأسف على ما لم يعن التوفيق ببقائه، ولم يحزنه ما تجري به المقادير في ملكه، ولم يدهش عند مكروه، فالحكمة كنز لا يفنى على الانفاق، وذخيرة لا يضرب لها بالاملاق، وحلة لا تخلق جدتها، ولذة لا تصرح مدتها».

هذا اللون من التفكير هو ـ كما لا يخفى ـ من تفكير العرب في عصرهم ذاك، فالموقف كما يصوره واضع المقدمة، اذن، موقف منتزع من الحياة العربية لا من حياة الهند في العصر الذي ترجع إليه أصول «كليلة ودمنة» الأولى المرجح كونها من ادب الهند.

يضاف إلى ذلك ان المقدمة ترجع بتاريخ وضع الكتاب بأصله الهندي إلى زمن الاسكندر ذي القرنين وعهد استيلائه على الهند، وليس في المباحث التي كتبت حتى الآن عن هذا الكتاب ما يؤيد صحة نسبته إلى ذلك الزمن بالذات.

فالمقدمة على هذا ـ وهي جزء من «كليلة ودمنة» يبلغ خمساً وعشرين صفحة من طبعة بيروت ـ مكتبة صادر ـ إنما تحسب من الأدب العربي الإسلامي، لا من حيث هي كونها وضعت بالعربية وحسب.

وفي الكتاب باب آخر يستقيم في رأيي انه وضع عربي اسلامي خالص، وهو باب بعثة برزويه إلى الهند لتحصيل الكتاب، وان لم يشر إلى ذلك احد من الباحثين الذين اطلعت على ارائهم في هذا الموضوع. ويبلغ هذا الباب عشرين صفحة من الطبعة المتقدم ذكرها.

فقد بُدىء الباب هكذا: «الحمد لله الذي بيده مفاتيح غيبه، وإليه منتهى كل علم وغاية، الدال على الخير، المسبب كل فضيلة، الهم عباده كل ما يقربهم اليه من نوافل الخيرات ونواحي البركات، لما امر الله تعالى عباده من العلم والحكمة، اذ أمرهم بالشكر له ليستوجبوا بذلك المزيد منه، ويسارعوا في ما يرضيه عنهم تبارك وتعالى».

«وقد جعل الله لكل مسبب علة، ولكلٍ علة مجرى يجريها الله تعالى به على يد عبد من عبيده، ويقدرها له على أيام دولته وأيام عمره. وذلك ان ما كان من علم انتساخ هذا الكتاب ونقله من ارض الهند إلى مملكة فارس، الهام الهمه الله تعالى كسرى أنو شروان للبعث في نقله ونسخه.. الخ..»

وما نظن أحداً له اطلاع على طبيعة التفكير العربي الاسلامي بعد عصر الفلسفة، ينظر في مثل هذا الكلام ولا يقول انه من تفكير العرب وحياتهم، لا من تفكير الفرس وحياتهم في عصر كسرى أونو شروان. هذا فضلاً عن العرض التاريخي لحكاية بعثة برزويه، الذي يتجلى فيه أسلوب القص العربي لأخبار الناس، كما يبدو في قصص العرب وأخبارهم.

فإذا أضفنا إلى البابين المتقدمين، تلك الأبواب التي أشرنا إلى ترجيح الباحثين انها من وضع عبد الله بن المقفع نفسه، وباب «ملك الجرذان» الذي لم يجدوا اصله في

الهندية ويرجحون انه من زيادات الفرس، وفي رأيي انه لا يختلف عن باب «بعثة برزويه» من حيث اتساقه مع التفكير العربي الاسلامي في بداءة عصر النقل والتدوين والفلسفة، ومن حيث بُعْدُه عن تفكير العصر الفارسي الذي كان فيه كسرى أنو شروان، فهو اذن من الأبواب العربية في الكتاب، كما يبدو لي أقول: اذا أضفنا هذا كله، رأينا أن أكثر من ثلث «كليلة ودمنة» تصح نسبته إلى الأدب العربي وتراثه الأصيل، دون حاجة إلى تخريج واجتهاد.

ثانياً ـ ان من المظنون قويا عند كثير من العلماء، في هذا الباب، كون الدوافع التي حملت ابن المقفع على نقل الفصول المترجمة من الكتاب إلى العربية، هي دوافع اجتماعية سياسية مشتقة من واقع الحياة العربية في عهد الخليفة العباسي ابي جعفر المنصور. فإن الظاهر، بكثير من الوضوح، ان ابن المقفع ـ وقد كان من أشياع الأمويين وكتب لهم ـ كان ينقم على طابع الشدة الذي اتسمت به سياسة المنصور، ولا سيما شدته في قطع دابر الأمويين، وكان ينقم بخاصة على أعمال الولاة الذين يعملون لأبي جعفر المنصور في الأقاليم والأمصار، من حيث بطشهم بالناس، وأخذهم أموال الخراج من غير أن يعودوا بها على أهل الأمصار بشيء من النفع في دنياهم.

ونظن ان ابن المقفع لم يكن ينقم ذلك كله عل الخليفة وعماله، لمجرد انه كان من اشياع الأمويين، بل كان هذا عن نزعة في تفكيره إلى قيام العدل، وإشاعة الخير في الناس.

واذا قرنت اقوال ابن المقفع في كتابيه المعروفين: «الأدب الكبير» و «الأدب الصغير»، وما تضمنته «رسالة الصحابة» التي دفعها إلى «أمير المؤمنين» دون أن يذكر اسم هذا الـ «امير المؤمنين»، ولعله المنصور نفسه، ـ اذا قورنت هذه بالمضامين الفكرية، الاجتماعية والسياسية، التي تحتويها حكايات «كليلة ودمنة»، يتضح لنا ان الرجل كان يرمي من طرح هذا الكتاب ـ كليلة ودمنة ـ في أيدي المجتمع العربي يومئذ، إلى مقصد سياسي اجتماعي، قبل المقصد الأدبي، ولعلنا لا نعدل عن الصواب اذا زعمنا ان المقصد الأدبي كان أبعد ما يكون عن غرض ابن المقفع حين أدخل إلى الأدب العربي هذا الأثر الجليل.

وعلى هذا الـرأي، يمكننا القول ان «كليلة ودمنة»، ما كان منه موضـوعاً ومـا كان منه مترجماً، انما دخل في ادبنا ذات يوم، لكي يعبر عن ظاهرة اجتماعية سياسية كـانت بارزة الملامح في النظام الاجتمـاعي السياسي الـذي كان يسـود عهد المنصـور. أي أن الكتاب، من هذا الوجه، انما هو انعكـاس موضـوعي لمرحلة تـاريخية واقعيـة من حياة المجتمع العربي والدولة، وهو من هذا الوجه نفسه، يعد انعكاساً لطابع فكري كان هو طابع العصر العربي الإسلامي في تلك المرحلة التاريخية ذاتها.

وبهـذا النحو من النـظر إلى المـلابسـات الـزمنيـة التي لبس فيهـا الكتـاب، أول مرة، حلة البيان العربي، يتبين لنا أن «كليلة ودمنة» مرتبط بتراث الثقافة العربية ارتباطاً وثيقاً، لأنه يرجع بأسباب وجوده في هذا التراث إلى واقع الحياة العربية في حدود عصر بعينه. وليس يحتاج الأثـر الأدبي أو الفكري إلى أكـثر من هذا ليكـون جزءاً من التـراث الثقافي لأمة من الأمم؟ فماذا يمنع من القول، اذن، ان «كليلة ودمنة» بهذا الاعتبار جزء من تراث الأدب العربي؟

ثالثاً ـ انه قد ثبت للباحثين كون الصورة العربية التي كتب بهـا ابن المقفع «كليلة ودمنـة»، هي الصلة الأولى بين هـذا الكتاب والآداب العـالميـة منـذ عصر الأحيـاء في أوروبة. فإن الأصول الهندية لبعض الأبواب التي عـثر عليها «هـرتل» وغيـره من علماء الاستشراق، إنما امكن العثور عليها في زمن متأخر جداً عن الزمن الـذي عرف العـالم فيه أول مرة كتاب «كليلة ودمنة» باسمه هذا الذي لم يعرف الا بالعربية.

ذلـك يعني ان الثقافـة العربيـة هي التي عقدت هـذه الصلة بين «كليلة ودمنـة» مكتـوبا بلغـة العـرب، ومؤدى بـأسلوب تفكيـرهم، وطـريقـة بيـانهم، وبـين الآداب الغربية. فلم لا يكون ـ من هذا الوجه أيضاً ـ ارثاً عربياً داخلاً في ارثنا الثقافي؟

رابعاً ـ ان طرائق التعبيـر التي اتخذهـا ابن المقفع سبيـلا لأداء هذه الحكـايـات والأمثال والأفكار الإنسانية القائمة في «كليلة ودمنـة»، إنما هي طـرائق عربيـة خالصـة تحمل أفصح وأنبل وأنضج ما وصل إليه البيان العربي في عهد ابن المقفع. وليست هذه الطرائق، بجملتها، موصولة النسب قوياً ببيان الهند أو ببيان فارس، بدليل ان ما عـثر عليه من الفصول الهندية، ومن الترجمة السريانية القديمـة عن اللغة الفهلويـة القديمـة،

وهذه الترجمة بعنوان فليلج ودمنج، ويرجع عهدها إلى نحو سنة ٥٧٠م، وقد وجدت في دير في «ماردين» منسوبة إلى مترجم يدعى بوده، ونشرت سنة ١٨٧٦م[٣] - نقول: ان ما عثر عليه من هذه الفصول، اذا قورن بترجمة ابن المقفع لها، يتبين انه لم يترجمها كما جاءت في تعبيرها الهندي أو الفارسي، بل تصرف فيها كثيراً، وخلع عليها من البيان العربي، لا في طريقة العبارة وحدها، بل لقد تصرف في كثير من المعاني كذلك، أي ان ابن المقفع قد أعطى الكتاب طابعه العربي من حيث الصياغة والمضمون معاً.

وبذلك يكون القول بأن «كليلة ودمنة» تراث عربي، ليس بعيداً عن روح البحث العلمي ولا عن الواقع.

خامساً - إن الكتاب قد ارتبط بتراث الثقافة العربية من وجه آخر جدير بالاعتبار، نعني به ذلك الأثر القوي الذي أحدثه في ادبنا العربي منذ اخذ يشيع كتاب ابن المقفع في اوساط اهل الفكر والعلم والأدب بمختلف امصار المجتمع العربي. وقد بدأ تأثر ادبائنا القدامى بهذا الأثر، أول الأمر، بأن جعلوا ينظمونه شعراً، وكان أسبق من فعل ذلك أبان اللاحقي، ولم يصل إلينا من منظومته غير قليل، ونظم بعده الوزير علي بن أحمد بن الحسين المعروف بابن الهبَّارية (توفي ١٠٤هـ) في كتاب سماه «نتائج الفطنة في نظم كليلة ودمنة».

وقد طبع «نتائج الفطنة» هذا، في الهند وفي «المطبعة اللبنانية» في بعبدا - لبنان عام ١٩٠٠، وأشرف على تحقيقه ونشره الخوري نعمة الله الأسمر، إذ وجد له مخطوطة في حلب كتبت بخط «الكاتب ألب بن عبد العزيز بن ألب في شهر ذي الحجة الحرام سنة سبع وأربعين وسبعماية هجرية».

ولكن هناك اختلافاً بين كتاب ابن المقفع و «نتائج الفطنة» في ترتيب الأبواب، ولم نجد فيه «باب الحمامة ومالك الحزين»، وفي بعض الأبواب نقص في الأمثال الموجودة في كتاب ابن المقفع. وقد عني الخوري نعمة الله الأسمر ناشر «نتائج الفطنة» بنظم ما وجد فيه من نواقص.

---

(٣) المصدر السابق ج ١ ص ٢٢٩ «الأدب القصصي عند العرب» موسى سليمان ص ٢٥.

ويوجد في مكتبة «فينا» نظم آخر لكتاب «كليلة ودمنة» باسم «در الحكم في أمثال الهنود والعجم» بدأ به ناظم غير معروف وأكمله عبد المؤمن بن حسن الصاغاني[٤].

هكذا بدأ تأثر الأدب العربي بـ «كليلة ودمنة»، ثم تطور الأمر إلى ظهور أعمال أدبية ابداعية جرت على طريقة هذا الكتاب، بوضع الحكايات والأمثال والأفكار الإجتماعية والفلسفية بين عوالم الحيوان. ومن ذلك كتاب «الصادح والباغم» لابن الهبارية المتقدم ذكره أيضاً، وقد نشر وشرح لغته الشيخ «عزة العطار ـ سكرتير الشبيبة السورية بالقاهرة» سنة ١٣٥٥ هـ الموافق سنة ١٩٣٦ م.

ومن هذا القبيل، كذلك، كتاب «سلوان المطاع في عدوان الطباع» لأبي عبد الله محمد بن أبي القاسم القرشي المعروف بابن ظفر، المتوفي سنة ٥٩٨ هـ «صنفه لبعض القواد بتونس»، وقد طبع في تونس وبيروت. ثم كتاب «فاكهة الخلفاء ومناظرة الظرفاء» لابن عربشاه، وكتاب «القائف» لأبي العلاء المعري على ما جاء في «كشف الظنون»، وهو في ستين كراسة، ويزيد «كشف الظنون» أن أبا العلاء ألف كتاباً اسمه «منار القائف» لتفسير «القائف» وانه يأتي في عشرة كراريس.

ويبدو ان هذا التأثُّر قد وجد سبيله إلى المؤلفات العربية ذات الطابع العلمي الفلسفي، مثل «رسائل اخوان الصفا»، فإن فيها رسالة تقوم على المناظرة بين الحيوان والإنسان، بطريقة تشبه، بعض الشبه، طريقة «كليلة ودمنة». ويقول احمد أمين عن «جولد زيهير» أنه يظن كون اسم «اخوان الصفا» مقتبس من «كليلة ودمنة» اذ ورد هذا الإسم في أول باب «الحمامة المطوقة»:

«قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف: قد سمعت مثل المتحابين كيف قطع بينهما الكذوب، وإلى ماذا صار عاقبة امره من بعد ذلك. فحدثني ان رأيت عن اخوان الصفا كيف يبتدىء تواصلهم، ويستمتع بعضهم ببعض»[٥].

فعلى هذا يكون قد حدث تفاعل ظاهر بين «كليلة ودمنة» وألوان اخرى من

---

(٤) أحمد أمين ـ ضحى الاسلام ج ١ ص ٢٣١.
(٥) كليلة ودمنة ـ طبعة بيروت، مكتبة صادر. ص ١٦٠.

الثقافة العربية، فإذا جمعنا هذا إلى جملة الأمور السابقة التي عرضناها في هذا البحث، توفرت لنا أسباب الجرأة على القول بأن هذا الأثر الجليل داخل في لحمة التراث الثقافي العربي بالأصالة، لا بالترجمة.

ومهما يكن في هذا الرأي من مجال للاعتراض والجدل، فإنه ليكفي هذا الكتاب من الشأن في تراثنا انه نموذج للبيان العربي في أعلى انماطه، من حيث قوة الأداء إلى جانب هذا الاستيعاب لافكار عصر ابن المقفع ـ اقول: افكار عصره بتأكيد ـ في نثر فني رائع الصورة والعرض، خلال هذه الطريقة في القصص الرمزي الواضح القصد والمغزى.

تقول: ان ابن المقفع فارسيّ؟.. هذا صحيح اذا رجعنا إلى نظرية الدم والعنصر نتخذها، من جديد، مقياساً لتصنيف الناس والأفكار والأعمال العقلية.. ولكنها نظرية أبطلها العلم، وأهلكها التاريخ. وان عبد الله بن المقفع، في رأي العلم، رجل عربي الفكر والبيان والقلم، بكل ما تركه في تراثنا العربي من آثار جديرة بالتقدير، جديرة بالبقاء.

آب/ أيلول ١٩٥٦

ابن المقفع... في أدبنا القومي

في فصل سابق وضعت للبحث قضية كتاب «كليلة ودمنة» التي تنسب إلى عبد الله بن المقفع، اذ حاولت ان اثبت أن هذا الكتاب الأدبي العظيم ليس دخيلاً على الأدب العربي بالترجمة، بل هو داخل في صلب أدبنا القومي، وأقمت بعض الأدلة على ذلك.

وأقصد الآن أن أجعل هذا الحديث عن ابن المقفع نفسه، لأردَّ على الذين يحاولون أيضاً أن يخرجوه من ادباء العربية، بحجة أن أصله فارسي، وهم يقصدون أن يجردوا أدبنا القومي منه ومن أمثاله الذين يرجعون إلى أصل غير عربي. . وهذه محاولة رجعية تنظر في مثل هذا الأمر إلى نظرية بائدة أثبت العلم بطلانها أساساً، وهي نظرية الدم والجنس في تحديد الثقافات القديمة.

أما عبد الله بن المقفع، فنقول انه عربي الأدب والثقافة والفكر، وان رجع في النسب إلى فارس، ذلك لأن الحياة العربية قد صهرته صهراً حتى ضعفت صلته إلى فارس، وكادت تذوب في بوتقة الثقافة العربية التي مارسها واندمج كيانه العقلي والشعوري بها اندماجاً تاماً.

نعم، لقد كان ابن المقفع على اتصال بالثقافة الفارسية، ولكن نصيبه من هذه الثقافة قد تلقح بالثقافة العربية الجديدة التي انصرف كله اليها بعد ذلك، وبقي حياته

على ارتباط بها لحماً ودماً وشعوراً وتفكيراً وسلوكاً، وادى دوره الفكري والثقافي بكـامله ضمن نطاقها، ومارس العمل السياسي والأدبي من خلال الحياة العربية واللغة العـربية والثقافة العربية معاً، إلى أن قضى شهيداً من شهداء النضال الفكري والسياسي.

وكان من ثمرات هذا النضال أن ترك ابن المقفع في تراثنا الأدبي أعمالاً تعد الآن من أنضج الأعمال الأدبية في عصره، ومن اغناها من حيث المحتوى الفكري والتجربة الإنسانية.

بدأ هذا الكاتب حياته الفكريـة في وقت كانت فيـه الحياة العـربية عـلى اشد مـا تكون صراعاً بين عهدين: عهد الدولة الأموية وهي تنهار، وعهد الدولة العباسية وهي تنهض. وكان هذاالصراع يشمل حياة الفكر كما يشمل النظام السياسي ذاتـه، وما كـان لابن المقفـع ان يفلت من قبضة هـذا الصـراع العنيف، وان ينجـو من اثـاره بمختلف اشكالها ومضامينها السياسية والفكرية والأدبية.

ذلـك ان الرجـل كان من العـاملين في دواوين بني أمية، قبـل انهيار دولتهم، اذ كـان يكتب لآل هبيرة، وهم عمـال الأمويـين في البصرة، فلا بد لـه اذن ان يصـطلي بنيران الحركة الانقلابية التي كانت تتمخض بها الحياة العربية عامة، ولا بد له أن يتأثر بتلك الأحداث تأثـراً عميقاً، فهـو رجل مثقف يمتلك ذخيـرة من ثقافـة قديمـة وثقافـة حديثة تتفاعل مع الحياة باستمرار، وهو ـ إلى ذلـك ـ ذو حاسـة أدبية صقلتهـا معرفـة واسعـة بعلوم اللغة العـربية وآدابهـا، كـما صقلتهـا التجـربـات المبـاشـرة بحكم عمله وطموحه وذكائه ومنزلته في الدولة وفي الوسط الثقافي بمدينة البصرة.

وحين انتهى أمر الدولة الأمـوية، واستقـام الأمر لـدولة بني العبـاس، لم تستطع الحركة الانقـلابية أن تقضي عـلى ابن المقفع في تيـارها الجـارف، بل سـرعان مـا رأيناه يستعيد مكانته في الدولة الجديدة، فإذا هو ـ بعد قليل ـ يكتب لأعمام الخليفـة العباسي الثاني المنصور، وإذا هـو ما يـزال في البصرة حيث تنشط الثقـافة العـربية من جـديد، وتزداد نمواً وزخماً، وتتطور مع الأحداث الجديدة في تقدم وخصب رائعين.

كـانت البصرة، عنـد ملتقيـات العهـدين، مقصـد طـلاب العلم والتجـارة من أطراف البلاد، يأتون من الجـزيرة والأهـواز وخرسـان وبلاد الشـام ونواحي العـراق،

وتفاعل فيها الأفكار والنزعات والتيارات العقلية والإجتماعية والسياسية والأدبية جميعاً، ولم يكن ابن المقفع بعيداً عن هذه الروافد الآتية من هنا وهناك، بل كان يعايشها كلها بذهنه وتجربته المباشرة معاً، ولذلك كان من طبائع الأمور أن يستوعب الأحداث الجارية بلقانة وتَمثُّل، وان يتأثر بعوامل التفاعل كلها، وأن يتعمق اسبابها ونتائجها بقدر كبير من التعمق. لقد اعانه على ذلك علمه بالفارسية: لغتها وحكمتها وأدبها، وعلمه بالعربية: لغتها وأدبها وقرآنها وعلومها الناشئة النامية. وهذا ما رفع قدره في منازل أهل العلم والأدب والسياسة، في كلا عهدي الأمويين والعباسيين.

على ان الرجل كان يجمع إلى ثقافته تلك، مزايا كبر النفس، ودقة الفكر، وجراءة الرأي، مع نزعة إلى التحرر من التقليد والاتباع الأعمى، ومع كراهية للظلم والطغيان والاستبداد.

هذه المزايا مجتمعة أهلته لأن ينظر في أمور الدولة الجديدة، بعد أن هدأت عاصفة الانقلاب، نظرة لها طابع الاستقلال والشخصية، وبهذه النظرة استطاع أن يكشف لنفسه حقيقة النظام الذي يقوم عليه حكم المنصور، فإذا هو يرى استبداد المنصور نفسه، ويرى المظالم تنزل بالناس، ويرى غطرسة الولاة وغلظة جباة الخراج والمكوس، وتحكُم بطانة الخليفة العباسي واتباع الولاة بأقدار «الرعية». . يرى ذلك فيثور له، وتهتز نفسه ألماً وثَوْرةً، ويدرك من امر هذه الأوضاع أن الحاكمين قد زهاهم البطر، حتى أقاموا سلطان المال فوق كل سلطان، ورفعوا قيمة المال فوق كل قيمة إنسانية. .

ونحن نسمع إلى ابن المقفع، وهو يصف قدر المال في مجتمعه ذاك، فنرى كيف بلغ سعار المال في نفوس بعض الطبقات، من اثر شيوع الظلم الاجتماعي وشيوع مفاهيم الحكام المستبدين وشيوع الفقر والحرمان والاستغلال، بحيث اصاب المجتمع نوع من الانحلال والتفسخ صار الرجل به - كما يقول ابن المقفع - «إذا افتقر، اتهمه من كان له مؤتمناً، وأساء به الظن من كان يظن به حسناً، فإن اذنب غيره كان هو للتهمة موضعاً، وليس من خلة هي للغني مدح الا وهي للفقير ذم، فإن كان الفقير شجاعاً، قيل أهوج، وإن كان جواداً سمي مبذراً، وإن كان حليماً سمي ضعيفاً، وإن كان وقوراً سمي بليداً، وإن كان صموتاً سمي عيياً، وإن كان لسنا سمي مهذارا».

ثم يـدرك ابن المقفـع ان علة نـظام الحكم في زمنـه، تــرجـع إلى تحكم الفــرد بالجماعة، فهو يقول في هذا: أن «الرأي الفرد لا يكتفى به في الخاصـة، ولا ينتفع بـه في العامة». وهو لذلك يلمح كثيراً في تضاعيف مـا يكتبه، إلى الملوك الـذين تسكرهم نشـوة السلطان، حتى توقـظهم مواعظ العلماء ويهـزهم ادب الحكماء، ولكنـه يتلفت في مجتمعه فلا يرى العلماء والحكماء الذين يوقظون الحاكم المستبـد، فيثور بـأهل العلم أن يسكتوا عن تقويم الملوك بألسنتهم وردعهم «عما هم عليه من الاعوجـاج والخروج عن العدل»[1].

ومن هنـا . . من كل هـذه العوامـل، خرج ابن المقفـع الأديب السياسي المفكـر الـواعي، الذي اعتملت الثـورة في نفسـه وفي عقله جميعـاً، فتـوازنت ثـورتـه النفسيـة والعقلية، فـإذا هـذا التـوازن يستنبط من عبقـريـة ابن المقفـع ذلـك الأدب السيــاسي الاجتماعي المكتمل النضج والثورة وحسن القصد، إلى قوة اسلوب وقوة تأليف وسعـة افق.

نـرى هـذا الأدب في «كليلة ودمنـة»، كـما نـراه في «الأدب الكبـير» وفي «الأدب الصغير»، يتساوى في النهج الفكري، ويتساوى في نمط التعبير، ويتسـاوى في المضمون الإجتماعي، وإن اختلفت «كليلة ودمنة» عن «الأدب الكبـير» و «الأدب الصغير» بـأن الشكل الأدبي جاء فيها بطريقة الحكاية على ألسنة الحيوانات والطير.

إن هذا التوافق بين جميع الآثار الأدبية التي تنتسب إلى عبد الله ابن المقفع، هـو أحد المرجحات عندنا للحكم بأنَّ «كليلة ودمنـة» إن لم تكن من وضع ابن المقفع كلها، فإن معظمها أو كثيـراً من فصولهـا قد وضعـه هو من وحي ظـروفه الاجتمـاعية والسياسية التي عاش فيها وانصهر بنارها.

لقد ثار ابن المقفع بكل مفسـدة وشر وباطـل في مجتمعه ذاك، فـإذا الثورة ـ كـما قلنا ـ تعتمل في نفسه وفي عقلة معاً بتوازن، ثم لا يكون من ثورته هذه إلا أن يلجأ بها إلى ثقـافته المتنـوعة الـواسعة الآفـاق، وإلى قلمه النـاضج المتفتـح، وإلى عقله المـدرك

---

(١) العبارات الموضوعة بين الاقواس مأخوذة من «كليلة ودمنة».

النافذ، ثم إذا هـو يخرج من ذلـك كله بطريقته البكر في أدب العـرب يومئـذ، يعرض بالملوك والولاة والساسة وبطانة السوء، مرة على السنة الحيوانات والطير، ومرة بأسلوب الحكمة التجريـدية، كـما تبدو في ظـاهر الـرأي . . وما كـان يقصد بـالملوك إلا المنصور نفسه، وما كان يقصد بالولاة وبطانة السوء إلا اشخاصاً بأعيـانهم موجـودين في عصره ومجتمعه، وهم أولئك الذين كانوا ينشرون الظلم والبغي والاستبداد.

ما كان يستـطيع ابن المقفـع ان يقصد اولئـك جميعاً، الا بـطريقة التلميـح دون التصريح، لأن الصراحة في زمنه كانت تقضي حتماً على صاحبها بـأن يرجـع إليه البغي والاستبداد دون هوادة ولا رحمة.

على أن طريقة الرمز والتلميح التي اتبعها ابن المقفع في أدبـه، كانت تكـون أكثر نفعاً في تنبيه العقول واثارة النفوس إلى الواقع، فقد يسـرت له ان يـدخل بهـذا الأدب التلميحي إلى كـل بيت ومخـدع، إلى أوسـاط النـاس جميعـاً في العـواصم والحـواضر والأمصار ويبدو لنا أن قصد ابن المقفـع كان مفهـوماً عـلى حقيقته عنـد الناس، وكـان الذين يقرؤونه يستطيعون أن يدلوا بأيديهم على من يعنيهم دون تردد.

والخليفة المنصور نفســه، كان اسبق النـاس إلى معرفـة من يعنيهم ابن المقفع في «كليلة ودمنة»، ولذلك حقد عليه، وأضمر له المصير الذي انتهى إليه، ولكنـه لم يشأ أن يفتـك به إلا بحجـة تثير عليـه رجال الـدين حتى يظهـر الخليفة للنـاس أنه يحمي الـدين، وقد وجـد هذه الحجـة سريعـاً، فقد اتهمـه بالـزنـدقـة. وهي وسيلة الخلفـاء المستبـدين، حين يـريدون الفتـك بمن يعارض سلطانهم ويثـور باستبـدادهم. . وبهـذه التهمة نفسها قتل المنصور هذا الأديب الناضج الثائر عبد الله بن المقفع، حقداً عليه مما كتب معرضاً بجوره وتحكم ولاته وبطاناته، ولم يكن ابن المقفع يوم قتله المنصور يجـاوز الرابعة والثلاثين من عمره، فذهب شهيداً مباركاً من شهداء الفكر والنضال.

لقد كتب عبد الله «كليلة ودمنة» من نسج الحيـاة العربيـة ذاتها في عصـره، ومن نسج الثقافة العربية في زمنه، فليست هي ادباً دخيلاً على أدبنا القومي اذن، وليس هو اديباً دخيلاً على تراثنا الأدبي، فهو عربي الفكر والثقافة والأدب، لأنه صنع اعماله بلغة العرب وثقافتهم وتفكيرهم، وصدر بها عن حياتهم وظروف مجتمعهم وأوضاع دولتهم.

فكيف لا يكون هو ولا تكون «كليلة ودمنة» من صلب تراثنا العظيم؟

نعم، لقد أفاد ابن المقفع مما وعى عقله من ثقافة الهند وفارس، ومما احتفظت به ذاكرته المثقفة من حكايات قديمة للهند وفارس، ولكنه لم ينقل ذلك إلى لغة العرب نقلاً، بل استوحى الطريقة وحدها، للتعبير عن اوضاع مجتمع عربي استبد به أولو السلطان، وصنع تلك الحكايات من واقع عربي كان هو احد ضحاياه.

وفَضْل ابن المقفع، ليس يقتصر على كونه صنع هذا الأدب النضالي، بل فضله كذلك في أنه خلق في الأدب العربي هذا النوع من القصص التلميحي الرمزي ، بهذا الأسلوب الذي عرف بأنه «السهل الممتنع» فهو اذن اديب مجدد، اخضع النثر العربي للغة الشعبية الصافية التي كان يفهمها، يومئذ، ناس الشارع والسوق والمدرسة والمسجد جميعاً، بالرغم مما تحمل من فكر وحكمة ومنطق ورمز بعيد عميق، بل لم يكن الرمز بعيداً عميقاً، لأنه كان في متناول الأيدي والاسماع والأبصار كلها، فقد كان الناس يرون الذين تعنيهم حكايات «كليلة ودمنة» بأعيانهم، وكانوا يسمعونهم، وكانوا يحسون أثارهم في وقائع حياتهم اليومية التي تدور عليهم دوران الرحى في كل يوم.

ان الذين ينسبون عبد الله بن المقفع إلى فارس، وينسبون كتابه «كليلة ودمنة» إلى الهند، إنما يقصدون امراً غير الحقيقة وغير التاريخ وغير العلم، إنما يقصدون ان يجردوا الأدب العربي من عناصر الغنى والقوة والنضال والتجديد، ولكنهم يخطئون الحقيقة والتاريخ والعلم، ويبقى الأدب العربي محتفلاً بعناصر بقائه وترائه وجدته على الدوام.

١٩٥٨

* نظرة في حركة «الأخوان» ومغزى دعوتهم*

أضافت «دار صادر» و «دار بيروت». متعاونتيين، جهداً جديداً إلى جهدهما المحمود في نشر امهات المراجع الكبري من «تراث العرب». بنشرهما اخيراً مجموعة «رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء» في عدة أجزاء صدر منها سبعة حتى الآن، في طبعة متقنة انيقة، وبتحقيق يليق بمنزلة هذه الرسائل في تراثنا الفكري، وبتقديم تاريخي علمي كتبه الباحث المعروف الأستاذ بطرس البستاني.

وقد نشرت الداران. قبل هذا، ثلاث موسوعات ضخمة من مجموعة «تراث العرب»، هي: «لسان العرب» لابن منظور، و «معجم البلدان» لياقوت الحموي، و «الطبقات الكبرى» لابن سعد. وجاء نشرها جميعاً في مثل الاتقان والاناقة والتحقيق الدقيق الذي ظهرت به «رسائل اخوان الصفا» هذه.

على أن الأمر في قضية احياء التراث الفكري العربي، هو ـ بالدرجة الأولى ـ حسن الاختيار. فإنه إذا كان حقاً علينا، في هذه المرحلة من تطورنا القومي، أن نعمل لاحياء أفضل ما يحتويه هذا التراث من خصائص ثقافتنا العربية أيام أدت دورها الحضاري الكبير، فإنه لحق علينا كذلك ان نحسن تقدير هذا الأفضل وتمييزه بالقياس إلى قيم التراث نفسه، أولاً، وبالقياس إلى ما هو أكثر ضرورة لربط ثقافة الحاضر بثقافة الماضي، ثانياً.

وبما يثور الآن، بين مثقفي العرب، من جدل كثير في مسألة تقييم الحضارة

العربية، ونسبتها إلى الحضارات التي سبقتها ولحقَتْها، والتي تأثرت بها وأثرت فيها. نرى أن قضية احياء التراث ينبغي أن ينظر إليها أهل الفكر منّا نظرة جد وحياطة اكثر مما يفعلون حتى الآن. ذلك لأن هذه القضية بالذات أخذت تبرز علاقتها، أوضح فأوضح، بقضية توطيد مركزنا الحضاري في عالم اليوم، بعد أن أخذت قوميتنا العربية تتخطى العوائق المصنوعة في طريق تقدمها نحو أهدافها التحررية الكبرى.

ففي هذه المرحلة بعينها، يمرق من بين صفوف المثقفين العرب أنفسهم جماعة يتلبسون صفة «الموضوعية» في البحث حيناً، وصفة «الغيرة» القومية حيناً آخر. ليثيروا في جيلنا الحاضر الطالع ألواناً من الشكوك في قيمة الحضارة العربية، وهم لا يقصدون ـ في الواقع ـ غير التشكيك في قدرة الأمة العربية على امتلاك أمرها بيدها، وبذلك يخدمون ذوي السيطرات الأجنبية الذين لا يزال لهم قدر وافر من السلطان على مقدراتنا السياسية والاقتصادية، وهم يخشون عليها ان تخرج من أيديهم، إلى أيدي أهلها الاحق بها..

نحن لا نستطيع ان نفصل هذه القضية عن تلك التي يثيرون حولها الشكوك، مهما كانت الذرائع التي يزعمونها في الظاهر..

في ضوء هذه الحقيقة، يجب أن ننظر إلى كل ما يتعلق بثقافتنا القومية وتراثنا العقلي، وفي هذا الضوء نفسه نرى لزاماً على المخلصين من أهل الفكر فينا أن تكون لهم العناية المدققة في أمر هذه الفوضى التي تسود حركة النشر الآن في لبنان ومصر وسورية على الخصوص، ولا سيما نشر القديم من مصادر الثقافة العربية بالذات.

وما أراني خرجت عن الصدد، فما أزال في صميم ما قصدت إليه من الكلام على رسائل اخوان الصفا. وقد اردت من هذا التقديم أن أجدد قيمة نشر هذه الرسائل في هذا الوقت عينه.

قد تكون «رسائل اخوان الصفا» أقل شأناً من كثير غيرها في «تراث العرب» الفكري، من حث القيمة العلمية المحض، فإن جماعة «الأخوان» لم يضيفوا برسائلهم هذه جديداً من الابداع إلى الثقافة العربية في عصرهم، بل هم لم يزيدوا على أن جمعوا

فيها «مجمل ما انتهت إليه علوم الأقدمين وعقائدهم» كما وصفها المستشرق الفرنسي «دي بور».

ولكن الشأن الأهم لهذه الرسائل، كونها تحمل إلى أجيالنا الحاضرة دلالة الحيوية في اهتمامات المثقفين من اسلافنا بشؤون مجتمعهم إلى حدود الاستشهاد. وبدهي ان الاستشهاد لا ينحصر معناه في أن يموت المرء فداء رأي أو عقيدة أو وطن، بل ان منه ما يدعوك إلى احتمال نكران الذات، والصبر على أذى التنكر والاستتار وراء الأسماء المبهمة لنشر الرأي والعقيدة التي ترى فيها الخير للناس والوطن والمجتمع، وترى فيها إبعاداً لـ «قوة أهل الشر» عن مجتمعك ومواطنيك لتحلَّ مكانها «قوة الخير»، كما كان الأمر فعلاً في حركة «اخوان الصفا».

لم يعرف تاريخنا الفكري حقيقة هؤلاء «الأخوان» تماماً، وإن كان أبو حيان التوحيدي قد ذكر شيئاً من أخبارهم، وعينَّ بعض المؤرخين اسماء خمسة منهم: أبي سليمان محمد بن معشر البستي المقدسي، وأبي الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبي أحمد المهرجاني ـ أو النهر جوري كما يسميه المستشرق دي بور ـ، وأبي الحسن العوفي، وزيد بن رفاعة. ولكن ظلت شخصياتهم في حدود الابهام والتنكر أيضاً، لأن أحداً من مؤرخي الحركات الفكرية في عصرهم لم يزدنا علماً بهم أكثر من معرفة أسمائهم. ولعل هذه الأسماء نفسها ليست حقيقية، بل جعلوها هم هكذا إمعاناً في التكتم، وابعاداً لانفسهم عن الظهور، حفاظاً على دعوتهم أن تظل سائرة في الناس لا يقضي عليها اضطهاد اشخاصهم.

والمتيقن من حال «الأخوان» أنهم جماعة من مثقفي القرن الرابع الهجري (أواسط القرن العاشر الميلادي) كانت لهم في أوضاع المجتمع العربي بزمنهم اراء تختلف عن اراء ذوي السلطة والنفوذ فيه، وكان من أيسر الأمور، إذا هم جاهروا بهذه الآراء ظاهرين بأشخاصهم للناس، أن ينالهم كيد ذوي السلطة والنفوذ، وان تنقطع دعوتهم، قبل أن تصل إلى الناس اراؤهم.

ويبدو ان الجماعة لم يكونوا يقصدون نشر الثقافة العلمية لذاتها، كما يظهر أول وهلة من وضع رسائلهم في طابعها العلمي، ومن شمولها الأنواع الأربعة لعلوم عصرهم: الرياضية التعليمية، والجسمانية الطبيعية، والنفسانية العقلية، والناموسية الالهية.

بل كانوا يقصدون أن يدخلوا في هذه الألـوان الثقافيـة، بطريقـة جد لبقـة وجد حذرة، لمحات من الـدعوة الاصـلاحية التي نشـأت جماعتهم لبثهـا في المجتمع العـربي آنذاك. فقد اتخذوا نشر المعرفة العلمية العامة، وسيلة لنشر آرائهم مجددة، يتوخون بها تجديد امر المجتمع نفسه.

وظاهر من حرصهم على أن ينبثَّ دعاتهم في طبقات المجتمـع وفئآتـه المختلفة، وان تكون لجماعتهم فـروع في العواصم والحـواضر. وان يحرص الـدعاة الحـرص كله على الحذر والاحتياط البالغين، وان يعاملوا من يتصـل بهم من فئات النـاس بمنتهى ما يستطيعون من التلطف والرقة ـ ظاهر من هذا كله، ان ليس غرضهم الأول أن يقدموا خلاصة معارفهم إلى المثقفين والخـاصة من النـاس بل غـرضهم كان أعمق من هـذا وأوسع مدى وأبعد غاية.

لسنـا ندري ـ عـلى وجه التحقيق ـ أكـانوا جمـاعة سيـاسية تهيء بهـذه الـطريقـة لانقلاب سياسي، أم كانوا مجرد دعاة اصلاح اجتماعي بوسائل فكرية وثقافية وكفى؟

ولكننـا نعلم من نصوص رسـائلهم انهم ـ على كـل حـال ـ جمـاعـة يحملون إلى مجتمعهم عقيدة ثوريـة تمس حتى اصول التفكـير السائـدة زمنهم، وحتى أسس العقيدة التي تحكم في معاصريهم، ونكاد نجزم من دلالات هذه النصوص أن الجماعة لم يكونوا أشراراً، ولا كفاراً، ولكن كان لهم اجتهـاد بأن ما يسود مجتمعهم من أفكار وعقائد هو أصل ذلك القلق الذي كان قـد اخذ يهـدد نظام المجتمـع بأسـوأ العواقب. فقـد كان عصر «الأخوان» عصر ضعف في مركـز الخلافـة العباسيـة منتهى الضعف، وكان هـذا سبب اضطراب المجتمع كله بالثورات والفتن والارهابات السياسية، وانقسـام الدولـة العربية بين الأمراء وملوك الطوائف، واقتتال هؤلاء بعضهم ببعض.

ولكن، كان إلى جانب هذا الاضطراب السياسي، نشاط فكري ثقافي لا ينحصر في نطاق الخاصة، بل يجوزه إلى فئات كثيـرة من الناس. غـير ان قوام الفكـر والثقافـة اللذين يدور عليهما هذا النشاط، كان بطبيعة أوضاع العصر لا يضع مشكلات النـاس وضعاً صحيحاً يدعوهم إل التفكير بأمرهم، أو يحفزهم إلى تغيير أوضاعهم.

وجـاء «أخوان الصفـا» يثيرون قضـايـا جـديـدة لم تكن تثيـرهـا جملة الثقـافـات

الشائعة. ولا شك أن اتخاذ «الأخوان» طريق الثقافة إلى عقول الناس ونفوسهم، من مختلف طبقات المجتمع، دليل على أن مجتمعهم، بأوسع دوائره، كانت له اهتمامات ثقافية تحرك حتى عقول الفئات الاجتماعية العريضة، وتشمل العديد من جماهير الناس.

وقد يكون من الأدلة على هذا الأمر بالذات، في رسائل اخوان الصفا، ان هذه الرسائل، رغم كونها تحتوي على صنوف من العلوم والمعارف ذات الصفة الاختصاصية - كما نعبر اليوم - وفيها ما هو فلسفي، وما هو من الرياضيات العالية في ذلك الزمان، قد جاءت بلغة سهلة ميسرة، كأنما كان «الأخوان» يقصدون تبسيطها للناس، ليفيد منها أوسع ما يمكن من فئات المجتمع، وذلك يعني أن هذه الفئات كانت على صلة بأكثر صنوف المعرفة وأصول الثقافة العامة.

في الخطبة التي كان «الأخوان» يقرؤونها على من يدخل في دعوتهم، أول ما يدخل، قولهم: «وقد ترون أيها الأخوان.. انه قد تناهت قوة أهل الشر.. وليس بعد التناهي في الزيادة الا الانحطاط والنقصان.. واعلموا ان دولة اهل الخير تبدأ من أقوام أخيار فضلاء.. يجتمعون في بلد، ويتفقون على رأي واحد، ودين واحد، ومذهب واحد. ويكونون كرجل واحد في جميع امورهم، وكنفس واحدة في جميع تدابيرهم».

نستخلص من هذا النص، أن الجماعة كانوا يقصدون إلى دعوة جديدة خطيرة، تقوم على توحيد المذاهب والعقائد، وفق منطق العقل ووفق روح الشرائع، دون الالتزام بحرفية النصوص، للتقريب بين فئات المجتمع، ولإقامة تعاون اجتماعي يخفف من أسباب الفتن والبلاء يومئذ.

وفي نصوص أخرى من رسائل الأخوان ما يدل على ملامح هذه الدعوة، ولا سيما مسألة توحيد المذاهب والعقائد، فهم يعلنون هكذا: «واعلم أيها الأخ انّا لا نعادي علماً من العلوم، ولا نتعصب على مذهب من المذاهب، ولا نهجر كتاباً من كتب الحكماء والفلاسفة الخ»، «وبالجملة ينبغي لإخواننا. أيدهم الله تعالى، ان لا يعادوا علماً من العلوم، أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من

المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها، وذلك هو النظر في جميع الموجودات بأسرها، الحسية والعقلية، من أولها إلى أخرها، ظاهرها وباطنها، جليّها وخفيّها، بعين الحقيقة من حيث هي كلها من مبدأ واحد، وعلة واحدة، وعالم واحد، ونفس واحدة، محيطة جواهرها المختلفة، وأجناسها المتباينة، وأنواعها المفننة، وجزئياتها المتغيرة».

هذه النظرة الشاملة المتسامحة، ليست ـ في اعتقادي ـ مجرد نظرة فلسفية إلى الوجود، بل هي أيضاً نظرة اجتماعية تقصد غرضاً اصلاحياً. واني لأعتقد ان «اخوان الصفا» لا يؤدون دعوتهم هذه لحساب فرقة من فرق المسلمين، ولا هم ينتسبون إلى احدى هذه الفرق، بل هم أصحاب دعوة خاصة مستقلة عن المذاهب والفرق والعقائد السائدة. دعوة اصلاحية اجتماعية، وربما كانت سياسية من زاويتها الاجتماعية هذه، أي ليس قصدها احداث انقلاب سياسي لذاته، بل القصد بالأساس احداث انقلاب اجتماعي فكري.

وبعد، فإن المعروف من «رسائل اخوان الصفا» واحدة وخمسون رسالة، وهم يذكرون في فهرست الرسائل «رسالة الجامعة» وهي غير معروفة النص، وربما كانت تحتوي حقيقة دعوتهم، وربما كان ذلك سبباً في فقدان نصها..

وأما سبب تسميتهم بـ «اخوان الصفا» فيرى بعض الباحثين انه مأخوذ من قولهم في إحدى الرسائل: «ينبغي لنا أيها الأخ أن نعلم انه، إذا أردنا أن نكون اخواناً أصفياء أن نبتدىء (....) وينبغي لنا بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوة الأخوة أن نتعاون....».

ويرى المستشرق غولد زيهر ان اسمهم هذا مأخوذ من باب «طوق الحمامة» في كتاب «كليلة ودمنة»، اذ جاء في أول هذا الباب أن دبشليم الملك طلب من بيدبا الفيلسوف أن يحدثه عن «اخوان الصفا كيف يبتدىء تواصلهم، ويستمتع بعضهم ببعض». فلا بد أن «اخون الصفا» قرأوا هذا الباب، ووجدوا فيه انطباقاً على أمرهم، فأقتبسوا منه عنوان دعوتهم.

والمعروف ان الاخوان ظهروا في البصرة، ووجد لهم فرع في بغداد، ولم يعرف

لهم فرع آخر في مدينة اخرى.

في ضوء هذه الملامح من امر أخوان الصفا يتبين ان رسائلهم تدل على حقائق كثيرة من عصرهم، وتعطي الدليل على حيوية النشاط الثقافي وسعة تأثيره في مجتمعهم، وعلى اهتمامات المثقفين يومئذ بمشكلات الفئات العريضة من الناس، مضافاً إلى أن هذه الرسائل تحتوي «دائرة معارف لاشتمالها على مجمل ما انتهت اليه علوم الأقدمين وعقائدهم».

ومن هنا يكون نشرها، باتقان وتحقيق، في هذه الأيام بالذات، كبير الفائدة لثقافتنا ولقضيتنا القومية معاً.

آذار ١٩٥٨

الطبقات الكبرى لابن سعد

نحتاج في تعريف هذا الكتاب إلى مقدمة لا بد منها تنير الطريق إلى تعريف كثير من أمثاله، في عدد من علوم العربية وعلوم الشريعة:

ان مجموعة تراثنا الثقافي تنبع، في مبدئها، من حقيقة تاريخية ترجع إلى تدوين علوم: الحديث، والرجال. والأنساب، والتفسير، والسير، في العهد التدويني الأول. ويرقى هذا العهد إلى القرنين الأول والثاني للهجرة ثم يأخذ طريقه إلى النشاط والتطور في آخريات القرن الثاني وأوليات القرن الثالث، إلى أن يجيء عهد النقل والترجمة والتفاعل الثقافي بين علوم العرب وعلوم الأمم الأخرى وفلسفاتها وآدابها ومخلفاتها الفكرية عامة.

ونقصد أن نقول ان علوم الحديث، والرجال، والتفسير، وكتب الانساب والسير، تؤلف بمجملها نواة الثقافة العربية التي اتسعت دائرتها بعد ذلك، واتخذت سمتها إلى أنواع شتى من فروع الثقافات الإنسانية في العصور الوسيطة، واقامت على هذه الفروع بنيان حضارة عقلية انتفع بها الناس في رقاع فسيحة من الأرض، وفي أزمان لم يكن يحمل فيها أمانة الفكر البشري والثقافة الإنسانية غير قومنا العرب الذين انتشروا في الأرض، شرقاً وغرباً، لا فاتحين قاهرين، بل حملة رسالة قوامها المعرفة والتفتح العقلي.

إن تدوين الحديث النبوي كان يقتضي التثبت من صدق الرواة وعدالتهم، لأن صحة الرواية في الحديث يتوقف عليها استخراج أحكام الشريعة من أحد منبعيها الأصليين: القرآن، والسنة. وكذلك تفسير القرآن الكريم ذاته، استدعى هذا التثبت نفسه من صدق رواة الحديث، لأن القرآن الكريم يحتوي قسمين من منابع الشريعة: الأول، هو الآيات المحكمة، أي الصريحة النص التي يمكن الأخذ منها بظاهر العبارة، كآيات الطلاق والارث وأحكام الزواج وكثير من أحكام المعاملات. والثاني، هو الآيات المتشابهة، أي التي تحتمل التأويل على عدة أوجه، ولا يصرح ظاهرها بمعناها نصاً وقطعاً. وهذه الآيات إنما يرجع الفقهاء في تفسيرها إلى أقوال النبي ذاته بشأنها، وليس يصح الاعتماد في تفسيرها على الرأي والتقدير والترجيح، دون الاعتماد على الحديث النبوي الكريم، ودون التثبت أيضاً من صدق الرواة الذين يسند إليهم حديث النبي في تفسير تلك الآيات.

وذلك يعني أن نشوء علم الحديث قد اقتضى حتماً نشوء ما يسمى بعلم الرجال، وهو العلم الذي يعرف به أصناف المحدثين وطبقاتهم من حيث الصدق والعدالة واستقامة السيرة، وتمحص به سلسلة الأسناد في الحديث.

وينطوي في علمي الحديث والرجال معاً، وجه آخر من وجوه الثقافة العربية، هو اخبار أولئك المحدثين وسيرهم. وهذا وجه تاريخي ثقافي نعرف منه شؤون عصرهم وعلومهم وعلاقاتهم الاجتماعية. ونحن نستخلص من هذه الأخبار والسير كثيراً من جوانب تاريخنا وجوانب تطور المعرفة في عصور المحدثين الأولين.

وبالاجمال: ان كتب الحديث والرجال في العصر الأول والثاني والثالث، هي - بالواقع - مراجع ثقافية وتاريخية يغلب فيها الصدق والتثبت، وليست هي مجرد ينابيع للشريعة، وليست هي كتباً دينية وفقهية وكفى.

هذه حقيقة نستطيع في ضوئها تقييم عدد ضخم من هذه الكتب التي يبدو، في ظاهر الرأي، أنها تختص بأمور الشريعة، وأنها - لذلك - لا تدخل في صلب تراثنا القومي. على حين هي لدى التحقيق اصل أولي من أصول ثقافتنا وتاريخنا، تمور بصنوف من شؤون الحياة العربية في عهد النبي والصحابة والخلفاء الراشدين والتابعين وعصر التدوين.

وفي ضوء هذه الحقيقة نفسها، نهتدي الطريق إلى تقييم كتاب «الطبقات الكبرى» لابن سعد. فهو موسوعة تاريخية ثقافية، يجمع مزايا كتب الحديث والرجال والسير في وقت معاً.

ومكانة «الطبقات» هذه يرجع بالأكثر إلى كونها من الكتب الأولى في تدوين الحديث والسيرة النبوية وفي تصنيف طبقات المحدثين من الصحابة والتابعين، في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة إلى أوائل القرن الثالث. والمعروف من أمر «الطبقات» لابن سعد انه لم يسبقها في الموضوع الذي تختص به سوى طبقات الواقدي استاذ ابن سعد. على ان هذا المؤلف، أي ابن سعد، يتميز من استاذه بأنه ظفر من معاصريه ومن جاء بعدهم من المحدثين والفقهاء بالثقة باسناده، لأنه في رأي الكثرة الغالبة من هؤلاء قد اعتمد في أخذ الحديث والرواية اجلاء علماء الحديث في عصره، ويرى المتتبعون أن أساتذة ابن سعد وتلامذته الذين اخذ عنهم وأفاد منهم يعدون في الثقاة الأول من أهل الرواية.

ومما يعظم امر هذا المؤلف انه من ذوي الثقافة المتعددة الجوانب، فهو - إلى كونه من أهل الحديث والسير - على صلة وثيقة بعلوم اللغة والنحو والفقه، وعلى معرفة بالقراءات، نقصد قراءات القرآن الكريم، ويظهر من أحواله أنه كتب في هذه العلوم، وأنه روى القراءات كذلك عن استاذه محمد بن عمر الواقدي، كما رواها عنه الحارث ابن أسامة.

هذا مضافاً إلى أنه متمكن من علم الأنساب، بحكم توفره على كتاب الحديث وتراجم الرجال، واستيعابه هذا الجانب الثقافي في عصره.

وينبغي أن نعلم أن محمد بن سعد بن منيع مؤلف «الطبقات الكبرى» هذه، قد ولد في البصرة سنة ١٦٨ للهجرة، ولذلك تضاف نسبة البصري إلى اسمه، كما يقال في نسبته «الزهري» رغم ما يقال من أن أحد أجداده كان مولى لبني هاشم.

ولكن ابن سعد اخذ ثقافته من بغداد، فقد أقام فيها شطرا من عمره يكتب للواقدي ويروي عنه، حتى سمي في أوساط أهل العلم بـ «كاتب الواقدي». وقد رحل قبل أن يفرغ من كتابه «الطبقات» إلى الكوفة والمدينة، فلقي شيوخ الحديث

فيها، وروى عن اجلائهم، واتيح له خلال ذلك أن يوسع اطلاعه وثقافته، وأن يضم إلى علمه مصادر كثيرة.

ولم يذكر في مؤلفات ابن سعد غير الطبقات الكبير، والطبقات الصغير، وكتاب أخبار النبي، ولكن الدكتور احسان عباس يرجح أن الكتابين الأخيرين لم يكونا سوى الجزأين الأولين من الطبقات الكبير الذي نحن بصدده.

وأكثر الروايات على أن ابن سعد توفي يوم الأحد في اليوم الرابع من جمادى الثانية سنة ٢٣٠ للهجرة في بغداد، وانه دفن في مقبرة باب الشام.

* * *

وبعد، فإن «الطبقات الكبرى» كما وصلت إلينا، وكما جاءت في طبعتها الأخيرة في بيروت، تنقسم إلى ثمانية مجلدات، في اثنين وثلاثين جزءاً، يختص المجلدان الأول والثاني بعرض السيرة النبوية من جميع نواحيها، واستعراض احاديث النبي الكريم في مختلف أمور الشريعة والمجتمع والعلاقات الإنسانية، ثم اخبار مرضه ووفاته ورثائه، وميراثه، وأخبار من كان يفتي في المدينة ويقتدى به من أصحابه في عهده وبعد وفاته.

أما المجلد الثالث فيتحدث عن طبقات البدريين من المهاجرين والأنصار. ويتحدث المجلد الرابع عن طبقات المهاجرين والأنصار والصحابة الذين أسلموا قبل فتح مكة ويتحدث المجلد الخامس عن طبقات أهل المدينة من التابعين وطبقات أهل مكة ـ ممن روى عن عمر بن الخطاب، وتسمية من نزل الطائف واليمن واليمامة والبحرين من أصحاب النبي، ومن كان فيها بعدهم من الفقهاء والمحدثين.

ويأتي المجلد السادس ليتحدث عن طبقات الكوفيين من الأصحاب والتابعين وأهل العلم والفقه، ومن روى بعد الأصحاب عن أبي بكر، وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، ومعاذ بن جبل، وطلحة، والزبير، وحذيفة، وأسامة بن زيد، وخالد بن الوليد، وأبي مسعود الأنصاري، وعمرو بن العاص، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله، والنعمان بن بشير، وأبي هريرة وغيرهم، وتصنيف طبقاتهم جميعاً.

وأما المجلد السابع، فيحدثنا عن تسمية من نزل البصرة من الأصحاب ومن

كـان فيها بعـدهـم من التابعـين وأهل العلم والفقـة، ثم طبقـات الفقهـاء والمحـدثـين والتابعين من أهل البصرة من أصحـاب عمر بن الخـطاب، وتسمية من كـان في واسط والمدائن وبغداد من الفقهاء والمحدثين، ثم من كان في خراسان من أصحـاب الرسـول ممن غـزاها ومـات فيهـا، ثم من كـان من الـري وهمـدان وقمّ والانبـار من المحـدثـين والفقهاء، وتسمية من نزل بلاد الشام من أصحاب الرسول وطبقات التابعـين من أهل الشـام بعد اصحـابه، ثم تسميـة من نزل الجـزيرة من الأصحـاب والتابعـين والفقهاء والمحـدثين، ثم من كـان منهم بالعـواصم والثغـور، ومن نـزل مصر من الأصحـاب، وطبقات من جاء بعدهم.

وأمـا المجلد الثامن، والأخـير، فهو خـاص بالنسـاء، يذكـر اولاً ما بـايع عليـه الـرسول النسـاء، ثم يسمي النساء المسلمـات والمهاجـرات من قريش والأنصـاريـات المبـايعات، ويـروي غرائب من نسـاء العرب، ثم يـذكر بنـات النبي وعمّاتـه وبنـات عمومته وازواجه وأخباره معهن ومن خـطب النبي من النساء فلم يجتمـع بهن، وأخبار النساء اللواتي لم يروين عن النبي ويروين عن نسائه. وفي هذا الاستعراض نرى اخبارا عن قبائل كثيرة جاءت استطراداً مع الموضوع، ونتعرف انساباً شتى.

مما تقدم يتبـين لنا ان في «طبقـات» ابن سعد الـوانا متنـوعة من شؤون تـاريخنا، وينابيع غزيرة من ثقافتنا العربية، فضلاً عن كونها مـرجعاً اسـاسياً للحـديث والرجـال والسيرة. ونعتقد ان الإشارة إلى هذه الألوان والينابيع لا تكفي في تعريف الكتاب. بل لا بد من القول ان الاطلاع على هذه الموسوعة يكشف للباحثين في هذا الزمن جـوانب ما تزال خفية من حياة المجتمع العربي في العصرين الأولين لـلإسلام، كـما يكشف عن عـلاقات هـذا المجتمع بـالبلدان غـير العـربيـة التي استـطاع العـرب أن يصلوا إليهـا برسالتهم، وأن يؤثروا في حياتها ويتأثروا هم بتقاليدها وثقـافاتهـا وطرائق عيشهـا، وأن يخلقوا بذلك مجتمعاً خصب نواحي النشاط العقلي والحضاري.

ولمؤلف «الـطبقات» هـذه، ميزة يحـرص نقـاد هـذا العصر ان تتـوفـر بـالمؤلفـين والباحثين المعاصرين، وهي متـوفرة عنـده منذ ذلـك الزمن عـلى وجه ظـاهر يستـوقف انظارنا. نعني بها ميزة «المـوضوعيـة» بحيث نشعر ان المؤلف يتنكـر لذاتـه فلا يبـدو لها وجود ولا أثر خلال هذا التسلسل الدافق من الروايات، على حين هـو يروي عن رأي

واجتهاد شخصي في أمر الرواة. وقد لفتت هذا الظاهـرة نظر البـاحث المدقق الـدكتور احسان عباس، ولذلك يقـول في مستهل المقـدمة النفيسـة التي وضعها لـطبعة بيـروت الجديدة، أن محمد بن سعد «يمثل شخصية الراوية الذي لم يسمح لذاته وعـلاقاتـه بأن ترتسم على ما يرويه، أو أن تتدخل فيه، وأنـه لمن المفارقـات أن ترى الشخص الـذي حفظ لنا الصفات الخَلقية والخُلقية وأدق المظاهر احيـاناً عن حيـاة الاشخاص، لا يجـد من يكتب عنه ترجمة موضحة».

ونختتم هـذا التعريف المـوجز بـالقول ان اخـراج «طبقات» ابن سعـد في طبعـة جديدة متقنة كهذه التي ظهرت اخيراً عن دار بيروت، وهو من صلب الطريقة السليمة التي ندعو إليها في احياء تراثنا الثقافي القيِّم.

نيسان ١٩٥٨

«البخلاء» للجاحظ في ضوء النقد الواقعي

هناك اتفاق عند المؤرخين أن أبا عثمان الجاحظ «كان في حياته لسان المعتزلة، المدافع عنها، الناصر لها، الموضح لمشاكلها، الذائد عن حياضها»،[1]، وانه كان من ائمة علماء الكلام في عصره، فضلاً عن أنه قد أحاط بكثير من صنوف العلم والمعرفة في ذلك العصر، بل لعله كان على المام بها جميعاً، مع تفاوت في مدى اتقانه كل صنف بالقياس إلى سائرها.

وقد وضع في الاعتزال ومبادىء المعتزلة وبعض الشؤون الدينية والكلامية والفلسفية، كتباً يظهر من اخبارها العديدة انها كانت على شأن من العلم والتجويد والامتاع نذكر منها مثلا كتاب «الاعتزال وفضله على الفضيلة» وكتاب «الاستطاعة وخلق الافعال» و «خلق القرآن» و «فضيلة المعتزلة». . وان كانت هذه الكتب ذاتها لم تصل إلينا، ويرجح الباحثون ان التعصب والتزمت[2] ومناهضة بعض السلطات لمذهب المعتزلة، قد عملت في اخفائها أو القضاء عليها.

ولولا أنه بقي لنا من كتبه العلمية كتاب «الحيوان» لفقدنا أهم النصوص الدالة، مباشرة، على قدره وجهده في قضايا العلم، ولاكتفينا بما يخبرنا عنه المؤرخون والمؤلفون من هذه الشوارد المتناثرة هنا وهناك، من آرائه وابتكاراته وتجاربه، دون جامع يجمعها وينظمها.

---

(١) و (٢) ضحى الاسلام جـ ٣ ص ١٢٩.

ففي «الحيوان» نرى الجاحظ العالم الباحث الذي يجعل العقل والتجربة معاً سبيله إلى اليقين وكشف الحقائق في طبائع الحيوان وخصائص النبات، وينفي بذلك كثيراً من الأوهام والخرافات والأخبار المنقولة دون تمحيص او تجريب. فهو ـ مثلا ـ يرى ناساً من أهل البصرة قد اجمعوا، في مجلسه معهم، على ان الجمل اذا نحِر ومات لم يجدوا له خصية ولا شقشقة[٣]، فحكموا أنه فاقد لهما. فيقول أبو عثمان: «لم أجد ذلك عمل في قلبي، مع اجماعهم على ذلك، فبعثت إلى شيخ من جزاري باب المُغيرة فسألته عن ذلك، فقال: بلى، لعمري، انهما ليوجدان ان ارادهما مريد... فبعثت إليه رسولاً انه ليس يشفيني الا المعاينة، فبعث إلي بعد ذلك بيوم أو يومين. مع خادمي نفيس، بشقشقة وخصية». ويعقب الجاحظ على هذه الحكاية، فيقول: «ومثل هذا كثير قد يغلط فيه من يشتد حرصه على حكاية الغرائب»[٤].

وتحدثنا كتب التاريخ والعقائد عن آراء فلسفية وطبيعية للجاحظ ذات محتوى تقدمي في عصره، ومن ذلك ـ مثلاً ـ ما يرويه الشهرستاني في «الملل والنحل» (ص ٥٢ طبعة أوروبة) من انه «كان ـ أي الجاحظ ـ يقول باثبات الطبائع كما قال الطبيعيون من الفلاسفة، وأثبت لها أفعالاً مخصوصة، وقال باستحالة عدم الجوهر ـ أي استحالة فناء المادة ـ فالاعراض تتبدل، والجوهر لا يجوز أن يفنى». وذلك ما قال به علماء الطبيعة بعد الجاحظ بعدة قرون.

ولكن على رغم هذه المكانة العلمية للجاحظ، ورغم انفاقه الوقت الطويل والجهد الخصب في ممارسة البحث والدرس والاستقصاء العلمي، ومعاناة التأليف في المهمات الكبرى من قضايا العلم والفلسفة في زمانه، نراه قد أنفق مثل هذا الوقت وهذا الجهد في شؤون اخرى ربما كانت، إلى العبث والتلهي أقرب منها الى الجد وطلب الحقيقة، في ظاهر الأمر..

بلى لقد كاد هذا الجانب العابث يطمس سائر جوانبه الجدية، على خصب هذه الجوانب وجليل آثارها في حركة التطور الفكري العربي في القرنين الثالث والرابع

---

(٣) الشقشقة: الرئة في الجمل.

(٤) الحيوان جـ ٦ ص ١٤٩ طبعة الحاج محمد ساسي المغربي.

الهجريين، حتى كدنا لا نعرف الجاحظ في الأجيال المتأخرة إلا من خلال كتبه الأدبية التي يغلب فيها هذا اللون الساخر الضاحك البعيد، في الظاهر، عن جدية العلم ورصانة التفكير الكلامي الفلسفي الذي دخل عنصراً أساسياً في شخصية أبي عثمان.

أما ما صنعه التعصب والتزمت والسلطان السياسي من تضييع كتب الجاحظ العلمية والكلامية، فلا حيلة لنا فيه، ولسنا بسبيل ان نخوض في أمره الان، وإنما سبيلنا في هذا الفصل أن نحاول جلاء الحقيقة في تفسير هذه الظاهرة التي تبدو وكأنها تغاير، أو تناقض، طبيعة العالم الباحث الكلامي صاحب المذهب المعروف باسمه بين أئمه المعتزلة.. نعني بها ظاهرة التوفر على متابعة فئات من الناس في نواحي سلوكهم الشخصي يصطنع عنهم الأحاديث أو يروي طرائف حياتهم اليومية، أو يصف شواذ طباعهم، أو يستنبط طرائق تفكيرهم في الأمور. كل ذلك في تفصيل ينضح من جوانبه السخر بهم والضحك عليهم، والتندر بأمرهم، والعبث بما يقولون ويفعلون ويفكرون ويتعايشون.

لقد كتب الجاحظ في معظم فئات المجتمع الذي عاصره: كتب في المعلمين، في القيان، في الجواري، في اللصوص، في البخلاء، في الحور والعور، في النساء، في السلطان وأخلاق أهله، في الحاسد والمحسود، في العرب والموالي، في العرب والعجم، في السودان والبيضان، في الصرحاء والهجناء، في بني هاشم، في القضاة، في الولاة، في أمهات الأولاد، في الأخوان، في غش الصناعات.. كتب في هذه الفئات بمقدار ما كتب، أو أكثر مما كتب في الكلام، وفي صفات الله تعالى، وفي الإمامة، وفي الاستبداد والمشاورة بالحروب، وفي الرد على المشبهة، وفي الاعتزال، وفي الحزم والعزم، وفي الأمل والمأمول، وفي صنوف الحيوان والنبات الخ... الخ..

لَمَ كان هذا «التناقض» الظاهر بين جد العالم ورصانة المفكر المتفلسف، وبين عبث الكاتب الساخر المازح؟

ماذا كان يبتغي الجاحظ من هذا الدأب العجيب في تتبع سوءات الناس، وتصيد ظاهرات الشذوذ والانحراف في سلوكهم الاجتماعي، واضحاك المجتمع عليهم حتى اليوم وإلى أجيال كثيرة بعد؟

أكان يبتغي العبث للعبث، والمزاح لذاته، أم لتلك الخاصة التي يراها في المزاح اذ يقول ان «الجد مبغضة والمزح محبة»(٥)؟

أكان مسوقاً إلى ذلك بدافع من محض طبيعته المرحة، أو صرف مزاجه الفني، كما يقول الدكتور طه الحاجري(٦) أم كان له غرض آخر إلى جانب هذين؟ . .

هل كان تتبعه البخلاء بخاصة، ناشئاً عن رغبته في سَتْر ما كان معروفاً عنه، أو متهماً به، من صفة البخل، كما يقول أحمد العوامري وعلي الجارم(٧)؟

ثم، أحقاً أن هناك تناقضاً بين الجاحظ العالم الباحث المفكر، والجاحظ الأديب الساخر المازح، أم أن الأمر طبيعي بينهما لا يتحمل شيئاً من التناقض؟

نحاول الآن أن نضع هذه الأسئلة موضع البحث، رجاء أن نصل إلى تقدير نقدي سليم لكتاب «البخلاء» بوصفه القمة في أعمال الجاحظ الأدبية التي تمثل جانبه الفني المرح الفكه.

ونريد، قبل كل شيء، أن ننفي احتمال ان يكون بخل الجاحظ ـ اذا صحت نسبة البخل إليه ـ هو الدافع لكتابه «البخلاء»، لأن الرجل قد كتب في فئات كثيرة من مجتمعه، كما تقدم، ومنها فئة اللصوص، مثلاً، فهل كان ذلك منه لعلاقة بينه وبين هذه الفئة؟ ان بطلان هذا واضح لا يحتاج إلى بيان، وإلا كان كل اديب متهماً بكل ما يكتب، وبكل فئة من الناس يكتب عنها، وذلك مما لا تقبله طبيعة الأدب ذاتها. . على أن الجاحظ قد جعل كتابه «البخلاء» سخراً وتهزيئاً بهذه الفئة من معاصريه، وقد أضحك الأجيال منها طوال أكثر من عشرة قرون، وسيضحك أجيالاً أخرى إلى زمن طويل. فكيف يكون هذا انعكاساً عن صفة البخل في شخصه؟

لا شك عندنا في ان الجاحظ كان ذا طبيعة فنية تسندها موهبة أدبية أصيلة وقدرة بيانية فائقة غلبت على كل آثاره، حتى العلمية منها، وحتى التي عالج بها قضايا العقل والفلسفة والاعتزال، فهذا أبو الفتح الشهرستاني، وهو من ناقدي الجاحظ، يقول فيه

---

(٥) رسائل الجاحظ ص ٢٢٠.

(٦) مقدمة البخلاء ص ٣٣ و ٥٤ ـ طبعة «دار المعارف بمصر».

(٧) كتاب البخلاء جـ ١ ص ١٥ ـ ١٦، طبعة وزارة المعارف المصرية.

انه «كان من فضلاء المعتزلة والمصنف لهم، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط وروَّج بعباراته البليغة، وحسن براعته اللطيفة»[٨] ويظهر لنا من جملة أخباره أنه بلغ تلك المنزلة العالية في جماعة المعتزلة بما أوتي من حسن البيان ووضوح الرأي في مجادلاته الخصوم وفي شرح مبادىء الاعتزال.

تلك حقيقة مقررة تؤيدها شواهد آثاره واخباره جميعاً وسنزيدها جلاء في ما سنعرضه، خلال هذا الفصل، عند النظر في المزايا الفنية لكتاب «البخلاء». ولكننا نتوقف مترددين في أن نسلم بالرأي القائل ان هذه الطبيعة الفنية وحدها، بما يرفدها من طبيعة المرح عند الجاحظ، هي الدافع لتأليف «البخلاء» وأمثاله.

صحيح أن الجاحظ أول من كتب في تلك العصور العربية عن فئة البخلاء، بهذه الطريقة الفنية البارعة، وبهذا التصوير البياني الحي النابض الماتع، وإن كان قد سبقه إلى الكتابة عن هذه الفئة ناس من أمثال الاصمعي والمدائني وأبي عبيدة، كانت كتابتهم تتخذ طابع الرواية المجردة من غير تنسيق ولا توليد، وكان الغرض منها التشنيع على العرب عند الشعوبيين منهم، والتشنيع الشخصي المحض عند الآخرين.

هذا صحيح، ولكنه لا يثبت ان الجاحظ إنما كتب بتلك الطريقة الفنية لمجرد الفن، أي لمجرد اشباع الهوى الفني في نفسه، ولمحض الاستجابة لهذه النزعة الاصيلة في ذاته، أي النزعة الأدبية الساخرة المرحة.

لم يكن النثر العربي قبل الجاحظ، حتى ولا الشعر العربي، قد أتجه قط إلى هذه الفئات الاجتماعية العديدة، من الطبقة الوسطى وبعض الطبقة الدنيا، يتخذ حياتها وسلوكها وأفكارها موضوعاً للأدب، تكتب فيه الرسائل وتوضع له الفصول الضافية، كما فعل صاحب «البخلاء» و «كتاب اللصوص». فكان اذن يمكن أن تنصرف موهبة الجاحظ الأدبية إلى غير هذا السبيل البكر تشقه أول مرة. لولا أن دافعاً آخر سوى الغرض الفني الخالص كان يدفعه إلى هذا الأمر، ويحمله عليه بتوكيد وإصرار وتدقيق وتفصيل، مع رغبة جامحة عارمة في ان تظهر تلك الفئات للناس، ولا سيما البخلاء

---

(٨) الملل والنحل ص ٥٤ طبعة المطبعة الأدبية، القاهرة.

على صورة تنتزع الضحك من اعماق الصدور، كما تنتزع الاحتقار والزراية، بدافع غير مباشر، من خفايا النفوس والعقول.

فما هو ذلك الدافع؟

يتراءى لنا أن مرد ذلك إلى أمرين: أحدهما من حياة الجاحظ نفسه. وثانيهما من أوضاع المجتمع الجديد في عصر الجاحظ.

أما أول الأمرين، فنلحظه في نشأة أبي عثمان وتطور حياته ومعيشته واختباراته. أولاً.. ونلحظه في نوع ثقافته وصلته بمذهب المعتزلة وأخذه نفسه بمبادىء هذا المذهب والتكيف بأفكاره والدفاع عنها والتمسك بأغراضها. ثانياً..

فنحن نعلم أن أبا عثمان ولد في بيئة فقر وحرمان، ومات أبوه وما يزال صبياً، وكفلته أمه وهي لا تقوى عل سد رمقه وتنشيئه، فما يكاد يمشي على قدميه ويستطيع ان يطوف في أسواق البصرة، حتى نراه يتكلف ـ على صغر سنه ـ حمل أطباق الخبز والسمك يبيعها عند نهر سيمان من أنهار البصرة، ليكسب قوته وقوت أمه، ونراه يدخل «الكتاب» يتعلم القرآن مع أولاد القصابين، ثم نراه ينصرف عن « الكتاب» ليجعل نهاره لبيع الخبز والسمك، وليله لدكاكين الوراقين وقد وفَّر كراءها من فاضل قوته، ليبيت فيها يقرأ ما تيسر له من الكتب، أية كانت، وفي أي موضوع اتفق ان تكون. وما يلبث الصبي الكادح الطموح ان يستطيع «تعليق» الحرف. حتى يجد باباً آخر للرزق فيعمل كاتباً عند بعض الكتاب، ويتعرف هذه الفئة اول مرة، فتشتد به الرغبة أن يزيد جهده في القراءة والتعليم، ويقصد حلقات العلم في مساجد البصرة يسمع إليها ويفيد منها ما استطاع أن يفيد، كما يقصد «مربد» البصرة يتلقى الفصحى من العرب شفاها.

وما يكون للفتى، وهو على هذا الجد وهذه اللهفة للعلم المعرفة، إلا أن يجد سبيله إلى دروس ائمة اللغة والأدب والنحو والكلام وغيرها في أوساط البصرة، وهي تدوي يومئذ بحلقات أهل العلم والجدل، فيأخذ اللغة والأدب عن أمثال أبي عبيدة والأدهمي وأبي زيد الأنصاري، والنحو عن أمثال أبي الحسن الأخفش، والكلام عن أبي اسحق النظام كبير المتكلمين عند ذاك. ثم نراه، وقد تمكن من ثقافته المتنوعة

النواحي، ووصل عقله بثقافة اليونان، وثقافة الفرس، وصار يكتب ويؤلف، ثم يكتشف ان كتبه موضع تجلة العلماء، وأنها لذلك اخذت تدر عليه الرزق، حتى ينقلب بعد زمن إلى صاحب ضيعة تنسب إليه، ثم صاحب مال ومنزل يملكه، ثم صاحب ترف يميل به إلى التأنق، فيجرب أن يزرع شجر الأراك في منزله، وان يختار امهر النجّارين في البصرة ليصنعوا له أبوابه. .

هكذا يتطور أبو عثمان، فيخرج من طبقة أهل الفقر والكدح والحرمان، إلى طبقة الميسورين. ويتعرف حياة هذه الطبقة، كما خبر - من قبل - حياة تلك في أعماق المجتمع، ويرحل إلى بغداد، ويشافه كبار العلماء ويخالطهم، على اختلاف المذاهب والاتجاهات، ثم يزور دمشق وانطاكية، فيضيف إلى اختباراته اختبارات جديدة متعددة المضامين والوجوه، ويفيد من ذلك كله ثقافة عملية مرتبطة العرى بأوسع فئات الناس وأعمق جذور المجتمع، فيزداد علماً بطبائع الأمور الجارية هنا وهناك، ويزداد فهماً لأوضاع كل فئة وكل جماعة.

ولكن هذا كله لا يعطينا اللوحة كاملة من حياة الجاحظ، فهناك جانب آخر من اللوحة ينبغي أن نعلم انه الجانب الأهم فيها. . وهو «الاعتزال»، نعني صلته بمذهب المعتزلة وتفكيرهم، فقد كان لهذا الجانب اثره الأكبر في تنظيم الفكر الجاحظي وتوجيهه في ما وجه إليه نفسه وموهبته وعلمه وعقله معاً، سواء في سلوكه العملي كله، أم في انتاجه الأدبي والعلمي كله.

نحن نعلم ان من خصائص مذهب المعتزلة: الايمان بالعقل واعتماده الوسيلة الموصلة إلى فهم نصوص الدين والشريعة، وفهم حقائق الكون والحياة، ثم القول بحرية الانسان واختياره ونفي الجبر عنه، فأعمال الإنسان عندهم، خيراً كانت أم شراً، إنما هي مخلوقة بإرادة الإنسان نفسه، وعلى هذا يقوم مبدأ العدل عندهم. . ومن خصائصهم، بعد، القول بضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سواء باللسان إن نفع اللسان، أم باليد إن نفعت اليد، أم بالسيف إن امكن القيام بالسيف، وبعضهم يرى ضرورة القيام بالسيف إن لم يكن منه بد. . وهذا المبدأ يعين موقفاً سياسياً من السلطة حين يرون منها خروجاً على المعروف أو انزلاقاً إلى المنكر.

ومؤرخو الفكر العربي يرون أن للمعتزلة الفضل الأول في وضع الأسس لعلم الكلام، وعلم البلاغة، وعلم الجدل والمناظرة، وانهم اول من استعان بالفلسفة اليونانية في تفسير العقائد والشرائع، وان قولهم بخلق القرآن يضرب بصلة وثقى إلى هذا كله.

يضاف إلى ذلك ان المعتزلة قد اوثقوا صلاتهم بالعديد من فئات المجتمع، وتغلغلوا في الناس كثيراً، اذ كان لهم الاتباع حتى بين العطارين وعجائز البيوت..

ونستخلص من كل ذلك ان المعتزلة كان لا بد ان يظهر فيهم الميل إلى حرية الرأي، وإلى تحليل القضايا وتعليلها بمنطق العقل، ووضع الأمور كلها موضع الشك والنقد، وتقليب الآراء على وجوهها المختلفة، وهم - مع ذلك - لا يقولون بعصمة أحد من الصحابة، فضلاً عن التابعين ومن بعدهم، بل هم لا يتحرجون من نقد الصحابة والتعريض بهم اذا وجدوا بابا لذلك..

هذه الخصائص جميعاً قد انعكست في تفكير الجاحظ لا محالة، فهو يعتمد العقل في كل شيء، وهو يضع كل رأي وكل شيء في منطقة النقد والشك أولاً، وهو يقلب كل حالة وكل فكرة وكل خبر على عدة وجوه، ويستقصي كل وجه حتى لا يدع احتمالاً، ولا طيف احتمال، إلا ويعرض له ويدقق فيه ويناقشه.. ومن هنا جاءته رغبة التجريب والاختبار والمعاينة في كل امر. ثم هو وثيق الصلة والمعرفة بشؤون الناس من كل فئة ووسط، وهو يسعى لهذه الصلة وهذه المعرفة ان لم تأته عفواً من غير سعي، وهو يولد الحالة أو الفكرة او الخبر اذا اعوزه الأمر إلى التوليد، وهو لا يتحرج أن يضع الكلام من عنده على السنة من يشاء من الناس، وإن كانوا ذوي مقام وشهرة، بل قد يتعمد بذلك ذوي المقام والشهرة بالذات، إذا قاده الغرض الأدبي إلى ذلك..

وقد رأينا في مطلع هذا الفصل كيف كان الجاحظ يرى إجماع الناس على قول، فلا يأخذ به حتى يختبر ويجرب ويشاهد... وعلى ذلك بنى رده على كل من يزعم أنه رأى الجن أو يمكن أن يراه، وهكذا مذهب اصحابه المعتزلة، فهو يقول في ذلك مثلاً:

«وللناس في هذا الضرب ضروب من الدعاوى. وعلماء السوء يظهرون تجويزها

وتحقيقها، كالذين يدَّعُون أنَّ أولاد السعالى من الناس، وكما يروي أبو زيد النحوي عن السعلاة التي اقامت في بني تميم حتى ولدت فيهم، فلما رأت برقاً يلمع من شق بلاد السعالى، حنَّت وطارت اليهم، وأنشدني ان الجن طرقوا بعضهم، فقال:

اتوا ناري، فقلت: منون[9] انتم؟ فقالوا: الجن. قلت: عموا ظلاما
فقلت: إلى الطعام. فقال منهم زعيم: نحسد الانس الطعاما

«ولم أعب الرواية، وإنما عبت الايمان بها والتوكيد لمعانيها»[10].. ثم تأول الجاحظ أحاديث ورد فيها رؤية الشياطين، واستهزأ بمن يعتقدها[11].

وتظهر تلك الخصائص أيضاً في منهج البحث عندالجاحظ كما رسمه لنفسه، وكما يوصي به المتعلمين، في مثل قوله:

«أعرف مواضع الشك وحالاتها الموجبة لها، لتعرَّف مواضع اليقين والحالات الموجبة لها. وتعلَّم الشك في المشكوك فيه تعلُّماً، فلو لم يكن الا تعرُّف التوقف، ثم التثبت، لقد كان مما يحتاج إليه»[12].

ومن مظاهر هذه الخاصة عند الجاحظ، انه على كبير احترامه لارسطو، لم يقلده تقليداً مطلقاً، بل كثيرا ما وقف منه، بكل ثقته بعلمه وعقله، يختبره ويمتحنه، وقد انتقده في اكثر من موضع في كتاب «الحيوان» وفي اكثر من قضية.. وهو يقارن احياناً قول ارسطو، في بعض المواضيع، بما ورد في شعر الجاهلية أو في الشعر الإسلامي مما يشبهه، ويفاضل بينهما، فأحياناً يفضل قول العرب، وأحياناً يفضل قول ارسطو، وأحياناً يكذبهما معاً[13].

* * *

وجملة القول في الجاحظ، من وجهتي حياته وثقافته:

---

(٩) الحيوان جـ ١ ص ٨٥ ـ منون: بمعنى من.
(١٠) الحيوان جـ ١ ص ٨٥.
(١١) المصدر السابق ص ١٤٥.
(١٢) الحيوان جـ ٦ ص ١٠.
(١٣) ضحى الاسلام جـ ١ ص ٤٢٢.

أولاً، انه عرف بنفسه اوضاع الفقر وأوضاع الرخاء، وخبر بالتجربة والمعاناة جميع هذه الأوضاع، وتغلغل في أوساط مجتمعه كلها، وتعرف شؤون كل الفئات الاجتماعية، تقريباً، في ذلك المجتمع، واتصل ببلاط الخلافة، وبالوزراء والولاة والقضاة. . وعاصر من الخلفاء العباسيين: الرشيد، والأمين، والمأمون، والواثق، والمعتصم، والمتوكل، والمنتصر، والمستعين، وعايش كل التغيرات الاجتماعية والسياسية في عهودهم، اذ عمر ستا وتسعين سنة. .

وثانياً، انه جمع ألواناً كثيرة من ثقافة عصره، وافاد من ذلك. ومن ارتباطه بمذهب المعتزلة، بوجه خاص، ومن عنايته البالغة بالدفاع عن هذا المذهب، ومن تكييف افكاره وسلوكه وفق مبادىء الاعتزال ومبادىء علم الكلام - افاد من كل ذلك شدة تمسكه بأحكام العقل ومبادىء العدل وحرية التفكير، ونفاذ نظرته في أشكال الأنظمة الاجتماعية التي عاصرها، وحرصه على نقد الأوضاع والأشياء والأفكار بطريقة اقرب إلى التجرد والموضوعية. يضاف إلى هذا كله انه من ذوي الموهبة الأدبية الأصيلة الخصبة، وانه متمكن من أصول البلاغة العربية بمختلف وجوهها.

* * *

وأما ثاني الأمرين، اللذين قلنا انه يرجع إليهما الدافع الحقيقي لأن يكتب الجاحظ «البخلاء»، فهو - في ما نعتقد - أمر المجتمع نفسه. فقد حدثت تغيرات أساسية في تركيب المجتمع العربي العباسي. والعراقي بخاصة. اذ بدا ان الأساس القبلي حينذاك قد أخذ يتقلص ويتقوض، ليحل محله أساس جديد للعلاقات الاجتماعية، بفضل نشوء الاقتصاد الزراعي الذي اتخذ شكلاً اقطاعياً تكونت منه طبقة من المالكين الاقطاعيين وطبقة اخرى من الأجراء الزراعيين في معظم الأراضي المستثمرة، زراعياً، الممتدة ما بين البصرة وبغداد، حتى تكريت إلى الشمال من بغداد، وهي التي كانت لوفرة الغراس المثمرة فيها، ووفرة غلاتها، تدعى ببلاد السواد، والتي تتحدث عنها كتب التاريخ العباسي بصنوف من المبالغات في تقدير نتاجها وما كانت تدره على بيت مال الدولة من غلال وأموال، وما كان ينفق من هذه الأموال في وجوه البذخ والترف واللهو والعطايا والجوائز. . والمبالغات ذاتها إنما تنشأ

دائماً عن واقع لا شك في وجوده، فهي تقترن اذن بدلالة واقعية ذات شأن يمكن أن يطمئن الباحث إليه في التقدير والاستنتاج.

فهاتان طبقتان جديدتان نشأتا في هذا المجتمع، واستفحل نموهما سريعاً، بما في أرض العراق من قابليات الخصب العظيم والعطاء الوفر، واستتبع نموهما على هذا الشكل حدوث فارق كبير بين الطبقة الأولى منهما، طبقة المالكين الاقطاعيين، والطبقة الثانية، طبقة الاجراء الزراعيين المعدمين.

وفيما بين ذلك ظهرت طلائع طبقة ضعيفة من الفلاحين الصغار لم يبرز لها شأن يذكر. غير انه برزت في المدن، ولا سيما البصرة وبغداد والكوفة، طبقة اخرى من الصناعيين الحرفيين اخذت تنمو ايضاً خلال الانسجة الحية لهذا المجتمع.

وطبيعي ان تقوم إلى جانب هذه الطبقات الجديدة النامية، طبقة من التجار أتيح لها في زمن قليل ان تكبر وتتضخم وتستأثر بجانب عريض من الدخل العام أهّلها لأن تشارك في انعاش حياة القصور، وان ينشأ منها ملاكون عقاريون يستثمرون العديد من فئات المجتمع الأخرى. وفي كتاب «البخلاء» نفسه «شخصيات» ظاهرة من هذه الطبقة تمد ظلالها على كثير من الشؤون العامة، امثال «أبي عبد الرحمن الثوري»[١٤] و «الكندي»[١٥].

ومن فوق هؤلاء جميعاً كانت تتعاظم وتستفحل تلك الطبقة «الرسمية» من الوزراء والقادة والولاة وكتاب الدواوين والقضاة، التي كان يأتيها المال جزافاً دون حساب، فتبذخ ما اتاها الجاه والمال والسلطان، وتقتني الجواري والغلمان وأسباب اللهو والطرب والترف من كل لون جديد، وكل طريقة فاجرة، بحيث شاع الانحلال الاجتماعي والفسوق.

ودون ذلك كانت كثرة من الناس ترسف بأعباء الفقرة والاعواز والإرهاق والاستعباد أصنافاً وشكولاً، ومن هذه الكثرة: الاجراء الزراعيون والفلاحون، وصغار

---

(١٤) البخلاء ص ١٠٣ طبعة دار المعارف، مصر.

(١٥) المصدر نفسه ص ٨٣.

الحرفيين، والأرقاء، والجواري، والغلمان، وقد تباعد الفرق ما بين هذه الكثرة العريضة وتلك الطبقات الموسرة والحاكمة.

وأما المثقفون، فكان فريق منهم كثير يعيش في غمار أهل الفقر، وفريق آخر قليل ينال حيناً بعض الطيبات، وحيناً يصل إلى أعلى مراتب الترف، وحيناً يهبط إلى القعر، وذلك وفق تقلب العهود، ووفق هوى ذوي السلطان، ووفق ازدهار حرية الفكر أو انقباضها، ثم وفق عزة هذا المذهب أو ذاك في عهد واضطهاده في عهد آخر..

في هذا المجتمع، بصورته الموجزة هذه. كان لا بد ان يكون المال ذا سلطان على الناس من كل فئة، وان يكون للحائزين المال جاه وقدر لعلهما يزيدان جاه العلم وقدره، وان تظهر بين بعض الطبقات الموسرة فئة تحرص على اكتناز المال لمجرد حيازته، أو لمجرد الخوف من فقدانه والرجوع إلى قعر المجتمع حيث الشظف والذلة والمهانة.

من هذه الفئة ظهرت جماعة من البخلاء المقترين على أنفسهم، المنقبضين عن سعة، المنحرفين عن خليقة الكرم، المفرطين في نقص الناس حقوقهم، المبالغين في التحايل على الأجراء والكادحين والمعوزين لكسب المرابح من ثمار جهدهم حيناً، ومن غشهم في المعاملة حيناً، ومن أخذ الربا الفاحش منهم حيناً..

لقد كثرت هذه الفئة في التجار بخاصة، ثم في الملاكين العقاريين، وسرت عدواها إلى جماعة من الشعراء والقراء والفقهاء، صارت تمثل مفاهيم أهل المال، وإن لم تكن تعدُّ شيئاً في أهل المال، بل لقد تفشَّت هذه المفاهيم حتى في طبقات الكادحين المعدمين، فإذا من الأمثلة الجارية في بغداد، مثلاً، أن «المال المال.. وما سواه محال» وإذا شاعر مثل «مساور الوراق» يعرض ببعض رجال القضاء الذين يتظاهرون بالزهد لينالوا من أموال اليتامى ويجتذبوا اليهم الودائع فيقتنصوها، وذلك حيث يقول[١٦]:

---

(١٦) أورد الجاحظ البيتين في «البخلاء» ص ٢٠٨، وفي «البيان والتبيين» جـ ٣ ص ١٧٥ ـ طبعة لجنة التأليف.

شمــر قميصـك، واستعــد لنـائــل   واحكــك جبينــك للقضــاء بثــوم

واخفض جناحك، ان مشيت، تخشعاً   حــتى تـصـيـب وديـعــة لـيــتـيــم

ويقينا ان البخل بذاته، من حيث هو محض صفة خلقية سلوكيه، ليس مما يعد خللاً اجتماعياً أو عاهة اجتماعية، بل يعد كذلك بمقدار ما يصبح تعبيراً واقعياً مادياً عن ظلامة شائعة من فئة مسيطرة في المجتمع نحو فئة أو فئات كثيرة من الكادحين والمعدمين، فكيف بها إذا احدثت ـ مع ذلك ـ اثاراً اخرى، فدفعت هي وما يلازمها من أوضاع فاسدة وظلامات اجتماعية، إلى نشوء فئة ضارة بالمجتمع، أشبه برد الفعل، كاللصوص وقطّاع الطرق والمكدين والمحتالين من طبقات الجماهير في الأعماق ثم احلت قيمة المال فوق كل القيم الحقيقية الرفيعة لعلاقات المجتمع؟ . . .

* * *

فإذا وصلنا إلى هذا الحد من معرفة الجاحظ، في حياته وتفكيره، ومن معرفة المجتمع الذي عاش فيه، وعرف أسواءَهُ واختبر مختلف فئاته، أمكننا أن نلاحظ، مثل رؤية العين، انه ما كان لرجل في تجارب الجاحظ، وفي ثقافته وفي إيمانه بالإنسان، لأنه مؤمن بعقل الإنسان وحريته، كما تقدم، وفي أخذه بمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي عرفنا انه من أسس مذهبه في الاعتزال ـ نقول: ما كان لرجل هذا شأنه، كالجاحظ، إلا أن تستثيره سوءآت مجتمعه، والا ان يدفعه من ذلك دافع قوي لأن ينقد هذه السوءآت، وأن يشهر بها تشهيراً يسر ذات نفسه، ويسقط عنه تبعة واجب ينبغي أن يستثير مسؤوليته، بحكم معاناته لتجربة الفقر والاعواز بنفسه في صباه ونشأته، وبحكم اختباره للعديد من فئات الناس المضطهدين والمعوزين، وبحكم وجهة تفكيره ومذهبه وفلسفته.

ولقد يمكننا أن نطالب الجاحظ أن يسلك في نقده لهذه السوءآت المنطوية على وجوه من الظلم، ووجوه من الاستغلال المهين لفضائل الإنسان، ووجوه من الانحراف بشأن المال عن قيمته كأداة في خدمة حاجات الإنسان، ـ أن يسلك في نقدها طرقاً اكثر مباشرة وأشد صراحة وعنفاً، بل يمكننا أن نطالبه بأمر آخر، هو ان يصرف نقده إلى الأسباب التي أوجدت هذه السوءات البشعة في المجتمع، وإلى النظام السياسي والإجتماعي والإقتصادي التي اشاعها في الناس.

ولكن ينبغي أن نعرف أن الجاحظ، على رغم كونه إماماً من أئمة المعتزلة والمتكلمين، الذين اضطُهدوا اكثر من مرة في بعض العهود التي عاصرها، كان مسالماً للسلطات في الظاهر، أي في علاقاته الظاهرية بها، وقد اصابه الاضطهاد حيناً، وذلك في ما بين عهدي المتوكل والمعتصم، فلم يحتمل الثبات على هذا الاضطهاد إلا قليلاً، ثم آثر السلامة والعافية. . غير ان ذلك لا يعني انه تخلى عن تفكيره ومبادئه، وتنكر لمؤثرات حياته الأولى، أو للفئات الاجتماعية التي يعطف عليها ويرى ضرورة إنصافها، بل يعني انه لجأ في التعبير عن ذلك إلى طريقة التعريض والتلويح والإيماء.

هذا، أولاً. وأما ثانياً، فإنه ينبغي أن نتذكر هنا ان الجاحظ كان موفور النصيب من طبيعة الكاتب الساخر المازح اللاذع، فأعانه ذلك على ما يؤدي مهمة الناقد الاجتماعي بهذه الطريقة من التعبير الأدبي الفني، التي تتخذ السخرية والفكاهة سبيلاً إلى نقد سوءات المجتمع، سواء أكان ذلك بالسخر المباشر، أم بالسخر الذي ينضح به ظاهر من الجد يغطي مقصده، ولا يخفيه. .

هكذا، وبهذا الدافع، ولهذه الأسباب كلها، كتب الجاحظ «البخلاء»، كما كتب للغرض نفسه كتاب «اللصوص» مثلاً. .

ونحن لا نأخذ بهذه الأسباب والحقائق مجرد استنتاج واجتهاد، وان كانت دواعي هذا الاستنتاج وهذا الاجتهاد متوفرة في كل ما عرضناه حتى الآن، وإنما نعتمد ـ عدا ذلك ـ نصوصاً للجاحظ من كتاب «البخلاء» نفسه تكاد تكون صريحة في أنه إنما أقدم على كتابته لغرض اجتماعي، هو النقد أو التشهير بهذه الفئة من الاغنياء البخلاء، لا لغرض فني خالص، كما يرى الدكتور طه الحاجري.

يقول أبو عثمان (ص ١٢٢ من البخلاء): «وقد عاب ناس اهل المازح والمديبر[١٧] بأمور، منها ان خشكنانهم[١٨] من دقيق شعير، وحشوه الذي يكون فيه من الجوز والسكر ـ من دقيق خشكار. وأهل المازح لا يُعرفون بالبخل، ولكنهم اسوأ

---

(١٧) المازح والمديبر: موضعان قرب الرقة.

(١٨) الخشكنان: نوع من الحلوى يحشى بالجوز والسكر، اشبه ببعض انواع «القطايف» عندنا، أو ببعض انواع «المعمول» الصيداوي. .

الناس حالاً، فتقديرهم على قد عيشهم. وإنما نحكي عن البخلاء الذي جمعوا بين البخل واليُسر، وبين خصب البلاد وعيش أهل الجدب. فأما من يضيِّق على نفسه لأنه لا يعرف الا الضيق، فليس سبيله سبيل القوم».

أنريد كلاماً للجاحظ أصرح من هذا في الدلالة على انه لا يقصد بكتاب «البخلاء» مجرد نقد صفة البخل لذات البخل، بل للملازمات الاجتماعية التي تقترن به اذا جاء من أهل السعة والغنى؟.. ليس أفهم من الجاحظ هنا، بأن التقتير على النفس أو العيال أو الضيف أو المحتاجين الآخرين، إذا جاء عن اعواز واملاق، لا يكون بخلاً، وإذا سمي بخلاً فليس هو بالبخل المذموم، لأنه يصدر عن اضطرار، وان عيب ناس يبخلون عن مثل هذا الاضطرار، إنما هو نوع من الظلم، وان «البخلاء» لم يكتبه الجاحظ لعيب مثل هؤلاء، بل هو يرثي لهم، وإنما يعيب بالبخل قوماً قادرين ظالمين..

فإذا كانت نزعة الفن الخالص، هي ما دفع الجاحظ أن يختص البخلاء من جهده وأدبه بهذا الكتاب الضخم، فما يمنعه أن يهزأ بأهل المازح والمديبر، وغيرهم، كما يهزأ بسائر بخلاء عصره، وما يمنعه ان يستخرج الطرفة من أين جاءت، ولأي انسان أو أية فئة توجهت، وهو القادر على استخراج الطرف الماتعة وتوليدها؟.

وفي المقدمة التي وضعها الجاحظ لـ «البخلاء» يدلنا هو نفسه على قصده الحقيقي، حين يفترض سائلاً يسأله وضع هذا الكتاب، ذاكراً فيه نوادر هؤلاء الناس، معللاً تلك الأمور التي كانت تتردد في نفوس معاصريهم على صورة أسئلة: «لمَ سمُّوا البخل اصلاحاً، والشح اقتصاداً، ولمَ حاموا على المنع ونسبوه إلى الحزم الخ... ولمَ رغبوا في الكسب مع زهدهم في الانفاق، ولمَ عملوا في الغنى عمل الخائف من زوال الغنى، ولم يفعلوا في الغنى عمل الراجي لدوام الغنى» (ص ١ ـ ٢ طبعة دار المعارف، مصر).

فهذا كلام واضح في كون موضوع الكتاب إنما يتوجه إلى ذوي الغنى واليسار دون غيرهم، وإنما يريد أن يقطع عليهم الحجج المضللة المموهة التي بها يقلبون مفاهيم الأمور لستر عيبهم، بل لجعل العيب مادة تفاخر..

وحين يتحدث في المقدمة ايضاً عن المزح، ويعدد فضائله، وكأنه يعتذر عن امعانه فيه، يقول: «ومتى اريد بالمزح النفع، وبالضحك الشيء الذي له جُعل الضحك، صار المزح جدّاً، والضحك وقاراً». . وهذا يدل ـ كذلك ـ أن الجاحظ لم يقصد المزح لذات المزح، ولا الضحك لذات الضحك، بل «النفع». . ونحن نؤكد الوقوف عند كلمة «النفع» هذه.

ونسأل الآن: لماذا اختار الجاحظ ان يبدأ «البخلاء» برسالة سهل به هارون دون غيرها من مواضيع الكتاب، وسهل به هارون من نعلم مكانة في عصره؟.

يرجح في ظننا أن أبا عثمان قصدها، ولم تجيء منه هكذا عفواً دون قصد. . فهو يريد أن يعلننا منذ البدء أنه سيتناول عُليةَ القوم بالنقد والتشهير، وقد عرف الناس سهل بن هارون بالبخل، ونحن نميل إلى القول بأن الرسالة هذه من وضع الجاحظ نفسه كتبها ساخراً من الرجل، على بروز شأنه. وسنوضح هذا الرأي في فصل آخر. وينبغي أن نعلم منذ الآن أن في هذه الرسالة تشنيعاً عجيباً رائعاً بأشحّاء هذه الفئة المرموقة من الناس، وفيها سخر هادىء لاذع، مما نسميه اليوم فوارق الطبقات، وسنرى هذا بعد.

وفي قصة «الكندي» (ص ٨٣) يظهر هذا الرجل من ملاكي المنازل المستأجرة، والجاحظ يعبث به عبثاً متلاحقاً، فلا يترك في خياله وسيلة للعبث به إلا ولّدها. . والأمثلة ـ بعد ـ كثيرة، وقد اسهبنا في هذا الأمر، وبقي ان نتعرف كتاب «البخلاء» نفسه، من وجوهه الفنية، ونتعرف ـ مع ذلك ـ شخصياته كما أرادها الجاحظ أن نكون، أو كما هي كائنة في الواقع. وهذا ما سيكون موضوع الفصل الآتي.

أيار ١٩٥٨

جوانب فنية في كتاب «البخلاء» للجاحظ

كُنْتُ كتبت فصلاً عن «البخلاء» كان مسوقاً لاثبات ان الجاحظ وضع كتابه هذا بدافع اجتماعي يساوق الدافع الفني أو يتقدمه. وقد جاء ذلك الفصل، كما احسب، تحديداً لمكان الجاحظ في عصره، وفي الإطار التاريخي الموضوعي الذي ظهر فيه عالماً واديباً وصاحب مذهب في التفكير ومذهب في الفن معاً.

وكانت بي رغبة ملحة، يومئذ، أن أكمل البحث في تعرُّف الوجوه الفنية في «البخلاء»، وتعرف ملامح تلك الشخصيات التي رسمها الجاحظ صوراً ساخرة أرادها طريقة في التعبير الفني يبلغ منها قصداً غير مباشر، هو نقد مجتمعه، ونقد الأوضاع التي ولدت فيه امثال تلك الشخصيات.

وقد جدَّت في حياتنا احداث كبار باعدت بيننا وبين أسباب هذا البحث. وها نحن اولاء، بعد عام من الزمن، نحاول أن نصل ما انقطع...

* * *

١ ـ الفن «الواقعي»:

من الواضح ان الكلام على المذاهب الفنية في عصر الجاحظ، يختلف عنه في عصرنا، فإنه لم تكن قد وجدت أيام أبي عثمان، في تاريخ الأدب العربي بالذات، أصول هذه المذاهب الفنية التي نتحدث عنها اليوم، حين نتحدث عن تاريخ الآداب

العـالمية في عصـور النهضات بـأوروبا. وهي - في الغـالب - أصول اجتمـاعية ولـدتهـا تحـولات تـاريخيـة معينـة، ثم انعكست في آداب الأمم التي اصـابتهـا تلك التحـولات الكبرى، اذ احدثت في نفوس الأدباء ردود فعـل خطيـرة كان من شـأنها أن تخلق تلك المـذاهب الفنية التي ولـد بعضها من بعض في مجـرى التطور الاجتمـاعي والفكري في العصور المتأخرة.

وإذا كان لا بد أن نحـدد مذهب الجـاحظ في الفن الأدبي، وفقاً لاصـطلاحاتنـا الحديثة، كي نكون اقرب إلى فهم ادبه وفنه ومنهجه، فإن ايسر ما يمكن أن نصفه بـه، هو القول بأنه يضرب بسبب إلى الواقعيـة بمفهومهـا الحديث، أو بـأبسط ما يعنيـه هذا المفهوم.

ولقد يقال ان «الـواقعية»، اذا اخـذنا ابسط اشكـالها وجـذورها، كـانت السمة الغـالبة للنـثر العـربي بجملتـه في عصر الجاحظ، فليس من الـدقـة، اذن، أن نجعلهـا خصيصة مميزة لأدبه في ذلك الزمان.

هذا صحيح إلى حد ما. ولكن «واقعيـة» عصر الجاحظ، يمكننـا - بتسامـح - ان نتبين فيها انمـاطاً مختلفـة، وإن كنا نـرى معظم هـذه الأنماط لا يجـاوز حدود الأشكـال التعبيرية، دون أن يكـون بينها اختـلاف كبير في المضـامين والمـوضوعـات المحدودة التي يعالجها ادب ذلك العصر.

ومن هنا يختلف ادب الجاحظ. فهو قد يكـون نمطاً وحـده، من حيث هو يصلح أن يعد «جذراً» اصيلاً لواقعيتنا الحديثة. لأنه يشتمل - بوجه غامض خفي - على عنصر النظرة التاريخية الاجتماعية، التي تستخلص الفكرة الصالحة لانعكـاسات تلك الحـركة في حياة الناس، ولكن ذلك النظر كان أقرب إلى العفوية منه إلى وعي القوانـين المسيرة لحركة التاريخ. وليس هـذا نقصاً في ادراك الجـاحظ، بل هـو من طبيعة زمنـه الذي لم يكن مؤهلاً - بعد - لادراك ذلك.

ومهـما يكن الأمر، فقـد يصح القـول أن الجاحظ كـان ينظر، في حـدود طـاقتـه الزمنية، إلى حياة الناس في مجتمعـه، نظرة اعمق ممـا كان ينـظر إليها غيـره من الأدباء العرب المعاصرين له.

لقد كان يملك رصيداً ضخماً من دقة الملاحظة حتى للتفاصيل الجزئية في حركات الناس، فرادى ومجتمعين، تؤازرها طاقة نادرة على التتبع والاستقصاء إلى أبعد مدى، حتى يستخلص من تلك الحركات قواعد سلوكية واجتماعية يبني عليها أحكامه وآراءه في كل فئة من الناس، مصوغة في قوالب فنية بارعة لا تعوزها حرارة الحياة، ولا حساسية اللون والحركة.

وبذلك نرى أحكام الجاحظ وآراءه، قلما تتخذ صفة المطلقات والمجردات، بل ميزتها التشخص والتجسد في نماذج بشرية ذات حدود وأبعاد، ثم ذات حيوية تخرجها من نطاق الحدود والأبعاد، ومن إطار الركود والجمود، إلى فسحة النمو والتطور والانطلاق.

إن شخصيات الجاحظ في «البخلاء» تظهر دائماً في إطار الفئة التي تنتمي إليها، ولا تنحصر في إطارها الفردي المتميز الجامد. فأنت حين تقرأ «رسالة سهل بن هارون»[١]، مثلاً، ترى صورة سهل نفسه، بخصيصته البارزة: البخل، مجسدة حية، ولكنك لا تقف منها عند شخصية هذا الرجل، كفرد، بل لا بد أن تنقلك هذه الصورة إلى فئة ذوي اليسار والجاه التي ينتمي إليها الرجل، أي لا بد أن تلمح من خلال شخصيته ناساً كثيرين على غرارها ممن ينتسبون إلى جماعة «البخلاء الذين جمعوا بين البخل واليسر، وبين خصب البلاد وعيش أهل الجدب» كما يقول الجاحظ نفسه[٢].

ورسالة سهل بن هارون هذه، ليست رواية يرويها الجاحظ عن سهل، وإنما هي من وضعه وفنه. يدل على ذلك اسلوبه الجاحظي، وسخره، واستقصاؤه، هذا أولاً. كما يدل على ذلك ان الرسالة بذاتها اقرب إلى التشهير بسهل، والاستهزاء به وبالفئة الاجتماعية التي هو منها، وبفئات اخرى من الناس يقاربونها في المنزلة والشأن الاجتماعي. وليس من طبيعة الأمور أن يسخر مثل سهل بن هارون من نفسه أو من أشباهه.

---

(١) ـ البخلاء؛ ص ٩ ـ طبعة دار المعارف بمصر.
(٢) البخلاء: ص ١٢٢.

تقول الرسالة على لسان سهل، مخاطباً محمد بن زياد وبني عمه من آل زياد:

«. . وعبتموني حين زعمت أني أقدم المال على العلم، لأن المال به يغاث العالم، وبه تقوم النفوس، قبل أن تُعرف فضيلة العلم. 'ن الأصل احق بالتفضيل من الفرع، وإني قلت: وان كنا نستبين الأمور بالنفوس، فانّا بالكفاية نستبين، وبالخَلّة[٣] نعمى. وقلتم: وكيف تقول هذا، وقد قيل لرئيس الحكماء، ومقدم الأدباء: العلماء أفضل أم الأغنياء؟ قال بل العلماء. قيل: فما بال العلماء يأتون أبواب الأغنياء أكثر مما يأتي الأغنياء أبواب العلماء؟ قال: لمعرفة العلماء بفضل الغنى، ولجهل الأغنياء بفضل العلم. فقلت: حالهما هي الفاصلة بينهما، وكيف يستوي شيء ترى حاجة الجميع إليه (يقصد المال)، وشيء يُغْني بعضهم فيه عن بعض (يقصد العلم)»[٤].

ظاهر من هذا المقطع من الرسالة أن سهل بن هارون يفضل المال على العلم، ولم يكن من حال سهل ان يجاهر بهذا الرأي لو كان يقول به، فكيف به وهو معروف في وسطه وعصره انه على غير هذا الرأي. ولكن الجاحظ يريد أن يعبث بالرجل وأمثاله من أهل الرياسة والوجاهة الذين يبخلون بالمال على من يحتاجونه، فيضع على لسان واحد منهم مثل هذا الكلام يفضح امرهم، ويضحك الناس من سلوكهم.

ان سبيل الجاحظ في «البخلاء» ان يتتبع الجوانب السلبية في مجتمعه، ليسجلها قطعاً فنية تجد فيها كما يقول هو: «ثلاثة أشياء: تَبيُّن حجة طريفة، أو تَعرُّف حيلة لطيفة، أو استفادة نادرة عجيبة. وأنت في ضحك منه إذا شئت، وفي لهو اذا مللت الجد»[٥].

«فالواقعية» في ادب الجاحظ تبرز في نظرته الفاحصة المدققة في احوال الناس والمجتمع، ليستخلص الحجة، أو الحيلة، أو النادرة، في أسلوب يضحكك اذا شئت الضحك، ويلهيك إذا سئمت جد الأمور، ولكنك وأنت تضحك، أو تتلهى، تراك تشعر بالسخط والغيظ والازدراء حيال هذه الشخوص التي يرسمها، وحيال الأوضاع

(٣) الخلة (بفتح الخاء): الحاجة والفقر.

(٤) البخلاء: ص ١٤ ـ ١٥.

(٥) مقدمة البخلاء: ص٥.

الاجتماعية التي تعبر عنها هذه الشخوص المستأثرة بخيرات الحياة دون أن تحسن التصرف بها.

ومن خلال هذه «الواقعية» نلاحظ أنه يأبى الوقوف عند الحوادث أو الشخصيات التي تشذ كثيراً عن مستوى الانحراف العادي المألوف، لأن أمثال هذه الحوادث أو الشخصيات لا تصلح ان تتخذ نماذج معبرة عن وضع شائع، ليخرج منها الكاتب بنقد اجتماعي ينال عدداً أو فئة من الناس.

وليس هذا مجرد استنتاج منا، بل هو ينص عليه حين يروي لنا قصة ذلك البخيل الذي خلفه ابنه، فاستولى على ماله وداره، ثم سأل عن الأدام الذي كان يتأدم به أبوه، فقيل له: كان يتأدم بجبنة عنده. قال: ارونيها.. فإذا فيها حز كالجدول من اثر مسح اللقمة.. قال: ما هذه الحفرة؟ قالوا: كان لا يقطع الجبن، وإنما كان يمسح على ظهره، فيحفر كما ترى. قال فبهذا أهلكني، وبهذا أقعدني هذا المقعد، لو علمت ذلك ما صليت عليه.. قالوا: فأنت كيف تريد أن تصنع؟.. قال: أضعها من بعيد، فأشير إليها باللقمة[6]..

يعقب الجاحظ على هذه القصة، فيقول: «ولا يعجبني هذا الحرف[7] الأخير، لأن الافراط لا غاية له. وإنما نحكي ما كان في الناس، وما يجوز أن يكون فيهم مثله، أو حجة، أو طريفة، أما مثل هذا الحرف فليس مما نذكره».

فهذا كلام صريح لا يقبل تأويلاً، ولا يحتمل من التفسير غير ما قلناه من أن الجاحظ يرسم الحادثة أو الشخص، لا لمجرد العبث والاغراب، بل ليضع «النموذج» يخرج منه بقضية لها صفة الشيوع وغرض النقد العام.

وبعد، فإن لهذه «الواقعية» عند الجاحظ مصادرها الأصيلة المستفادة من دقة حسه الاجتماعي الفطري اولاً، ومن ثقافته العقلية التحليلية ثانياً، ومن تجربته الشاملة لصنوف الناس ثالثاً، ثم من منهجه العلمي الذي اكتسبه من كونه مفكراً وإماماً من أئمة المعتزلة الذين يؤمنون بالعقل ويهتدون به.

---

(٦) البخلاء: ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٧) يقصد «بالحرف» هنا مضمون الجملة الأخيرة.

وقد يكون من اظهر مظاهر «الواقعيـة» في «البخلاء» تلك العنـاية العجيبـة بأدق التفاصيل والجزئيات للشخصية الواحدة، أو الصورة الواحدة. وهذه ظاهرة فنية تشيـع غالباً، في ادب الواقعيين، لتوكيد الصورة واستكمال جميع وجوههـا المعبرة، حتى تخرج للناس بكل دلالاتها و «نموذجيتها».

نـرى مثالاً لهـذه الظاهـرة في قصة الحـزامي (البخـلاء: ص ٨٢). وكـان هـذا صاحب شأن وجاه، وأراد الجاحظ أن يصف حرصه وشحـه، فحكى عنه حـواراً ممتعاً ضـافياً ابتـدعه في قصـة هدايـا جاءت هـذا الرجـل من البصرة، وفيهـا زقـاق دبس، فقسمها على من حضر مجلسه بالسواء، فعجبوا لهذه البادرة منه، وهو الذي عرف بـأنه يجزع من «الاعطاء»، ويطلب «الأخذ» دائماً. فلما سئل الحزامي بذلك، أخذ يفصل في السبب، ويولد ويخترع، حتى اكتملت الصورة، واتضحت معالم الشخصية كما شاء أن يرسمها الجاحظ.

ومن هـذا القبيـل مـا فعله في قصـة الكنـــدي (ص ٨٢)، وهـذا صـــاحب دار للكراء، اراد الجاحظ أن يصف فيه هذه الجماعة من الملاكين الذين يتحكمون بالنزلاء والمستأجرين، فروى حكايـة عن رجل كـان ينزل في داره تلك، وقـدم عليه ذات يـوم ابن عم لـه ومعه ابنـه، فإذا رقعـة من الكندي جـاءته تقـول: «إن كـان مقـام هـذين القادمين ليلة أو ليلتين، احتملنا ذلـك، وإن كان اطمـاع السكان في الليلة الـواحدة، يجر علينا الطمع في الليالي الكثيرة». فكتب إليه الرجل: «ليس مقامهما عندنا إلا شهراً أو نحوه». فرد الكندي قائلاً: «ان دارك بثلاثـين درهماً، وأنتم ستـة اشخاص، لكـل رأس خمسـة. فإذا قـد زدت رجلين، فلا بـد من زيادة خمستـين. فالـدار عليك من يومك هذا بأربعين». فكتب إليه الرجل: «وما يضرك من مقـامهما، وثقـل ابدانهما عـلى الأرض التي تحمـل الجبال وثقل مؤونتهـما علي دونـك؟ فاكتب إلي بعـذرك لأعـرفـه». فكان جواب الكندي كلامـاً طويـلاً يفصل فيـه الأسباب تفصيـلاً عجباً تجـري معه في ضحك متواصل، معه دهش لا ينقـطع حتى ينقطع كـلامه، ثم تقف انت وقـد تجسد لك الكندي «نموذجاً» للحرص السخيف والطريف معاً، واستمتعت ـ مع ذلـك ـ بهذه الدقائق والتفاصيل النابضة الساخرة.

٢ ـ الوصف النفسي:

في «البخلاء» من هذا الوصف ما يدل على رسوخ الجاحظ في استبطان الدخائل النفسية عند الناس، وانتزاع ما تتحدث به النفوس في قرارة اللاوعي دون أن يدركه غير الذين اوتوا قدرة الملاحظة البارعة المتعمقة أمثال صاحب «البخلاء».

إنه ولوع باكتشاف ما يبطن المتكلفون الذين يجتهدون في أن يظهروا لخلطائهم غير الذي في طبعائهم، لكأن له عيناً لا يشغلها من هؤلاء إلا مراقبة حركاته، واستشفاف ما وراءها ليفضح امرهم، ولكن في غير مكايدة واثارة، بل في مرح وايناس.

خذ هذه الصورة لأحد «بخلائه»، وهو على مائدته:

«.. وصديق لنا آخر، كنا قد ابتلينا بمؤاكلته، وقد كان ظن انَّا قد عرفناه بالبخل على الطعام، وهجس ذلك في نفسه، وتوهم انا قد تذاكرنا امره فكان يتزيد في تكثير الطعام. وفي اظهار الحرص على أن يؤكل حتى قال:

« ـ من رفع يده قبل القوم غرمناه ديناراً.

«فيرى بعضهم أن غرم دينار اولى، فذلك منه محتمل في رضا قلبه، وما يرجوه من نفع ذلك له».

فهذه صورة ترى فيها الجاحظ كيف يدخل إلى ذات صاحبه، ليرفع الغطاء عما تهجس به نفسه، وهو يتكلف مظهر الكريم، ليدفع عن نفسه تهمة البخل.. ثم ما قولك في عبارته: «وهجس ذلك في نفسه». انها بذاتها بيان من بيان الجاحظ، ولمحة رائعة من فنه اللماح الكاشف. وما قولك في عبارته الأخرى: «فذلك منه محتمل في رضا قلبه».. انها أيضاً في ذروة الابانة العربية عن مكنون النفوس، مع حلاوة في الوقع وانس في اللفظة الهامسة الموحية.

واقرأ من «البخلاء» قصة «محمد بن أبي المؤمل» (ص ٩٤)، ثم انظر كيف يستدرج الجاحظ صاحبه هذا إلى الكشف عن حقيقة ما يكلف به نفسه من جهد كثير في اطعام الطعام من غير دافع من طبيعته، متلاعباً به في حوار طويل ممتع حتى يستأنس

الرجل بحواره، ويطمئن إلى «نصائحه»، فإذا هو ـ أي محمد بن أبي المؤمل ـ مأخوذ بذلك كله، فينفض دخيلة نفسه على صراحة، ويجري وفق سجيته غير متحرج. . ويتضح لك وانت تمشي في القصة، ان الرجل قد وقع في فخ أبي عثمان من حيث لا يدري انه صار في قبضته، فأخذ يخلع ثوب التكلف عن كرمه المصطنع، ويتكشف كما هو دون ستار. .

كان الجاحظ في مطلع القصة، قد اخذ على أبي المؤمل «انه قليل عدد الخبز على مائدته، بينا يكثر حولها الآكلون، وأتاه من «نقطة ضعفه» فحبب إليه إكثار الخبز، لكي ينال الحمد جزاء الخسارة، خشية أن يخرج من «الكلفة» مذموماً، فيخسر الطعام والثناء معاً. .

ثم ما زال به يستدرجه، حتى انتزع منه هذا الاعتراف، اذ قال: «. . فإن الخبز اذا كثر على الخوان فالفاضل مما يأكلون لا يسلم من التلطيخ والتغمير، والجرذقة الغمرة، والرقاقة المتلطخة، لا أقدر أن أنظر اليها، وأستحيي ايضاً من اعادتها، فيذهب ذلك باطلاً، والله لا يحب الباطل».

يداوره هكذا، شيئاً فشيئاً، من جانب طبعه الذي يتكلف اخفاءه، حتى اذا حضر وقت الغداء، صاح «ابن أبي المؤمل» بغلامه، في صوت ضخم جهير، وكان «صاحب تقعير وتفخيم وتشديق وهمز وجزم»:

« ـ يا مبشر! هات من الخبز تمام عدد الرؤوس».

ـ «ومن فرض لهم هذه الفريضة، ومن جزم عليهم هذا الجزم؟. . أرأيت ان لم يشبع احدهم رغيفه اليس لا بد له من ان يعول على رغيف صاحبه، أو يتمنى وعليه بقيه، ويعلق يده منتظراً للعادة. فقد عاد الأمر، وبطل ما تناظرنا فيه». .

قال ابن أبي المؤمل: «لا أعلم الا أنَّ ترك الطعام البتة، أهون علينا من هذه الخصومة»!

فيقول الجاحظ: «هذا ما لا شك فيه، وقد عملت عندي بالصواب، واخذت لنفسك بالثقة، ان وفيت بهذا القول»!

مثل هذا الحوار طريقة خاصة بالجاحظ في باب الـوصف النفسي. وميزة هـذه الطريقـة انها تتناول الغرض بالايحاء، لا بالمعالجة المباشرة، يزيدها المرح والسخر الهادىء ولطف التناول قدرة على الإيحاء الموصل الى الغرض، دون مشقة، وبايناس للنفس.

ويبدو لنا، في هذا الباب، ان للجاحظ حاسة دقيقة في فهم علاقة اللغة والعبارة بأحوال النفس، سواء كانت هذه الدلالة سلبية أم إيجابية، فهو يتحدث مثـلاً، في باب «طـرف شتى» (البخلاء: ص ١٩٥) عن رجـل يسميـه «صـاحب الثـريـدة البلقـاء»، فيقول:

«واما صاحب الثريدة البلقاء، فليس عجبي من بلقة ثريدته وسائر ما كان يظهر عـلى خوانـه، كعجبي من شيء واحد، وكيف ضبـطه وحصره وقـوي عليه، مـع كثرة أحاديثه وصنوف مذاهبه. وذلك اني في كثرة ما جالستـه، وفي كثرة مـاكان يُفتن بـه من الأحـاديث، لم أره خبر ان رجـلاً وهب لرجـل درهماً واحـداً. فقد كـان يفتن في الحزم والعزم، وفي الحلم والعلم، وفي جميع المعاني، الا ذكر الجود، فاني لم اسمع هذا الاسم منه قط. خرج هذا الباب من لسانه، كما خرج من قلبه».

وفي العبارة الأخيرة: «خرج هذا الباب من لسانه كما خرج من قلبه» ملمـح فني يوحي أكثر مما توحي به الحكاية كلها عن «صاحب الثريـدة البلقاء». عـلى ان الحكايـة بجملتها طريقة اخرى له في باب الوصف النفسي.

هذه نماذج ذكرناها على سبيل التمثيل، لا الحصر، و «البخلاء» غني بأمثالها.

٣ ـ الوصف الحسي

اما هذا الباب، فهو أبرع ما يبـرع به الجـاحظ في «البخلاء». فقـد ملك القدرة الفـائقة عـلى تصويـر الأمور المحسـوسـة حتى لتكـاد تكـون في رأي العـين كـما هي في عصرها، وقـد يكون بينـك وبين ذلـك العصر من البعد مـا لا تستطيـع به ان تتعـرف اشياءه المرئيه على حقيقتها ولكن قلم أبي عثمان قادر ساحر.

انظر الى هذه الصورة، على قصرها، (البخلاء ص ٥٨):

«ولم ار مثل أبي جعفر الطرسوسي: زار قوماً فأكرموه، وطيبوه، وجعلوا في شاربه

وسبلته غالية[10]، فحكته شفته العليا، فأدخل اصبعه فحكها من باطن الشفة، مخافة ان تأخذ اصبعه من الغالية شيئاً اذا حكها من فوق». لو أراد رسام «كاريكاتوري» بارع في عصرنا ان يسخر من «أبي جعفر» هذا، فهل كان له ان يصفه بالرسم أوضح واضحك مما وصفه الجاحظ بهذه الكلمات القليلة؟.

وبالرغم من ان أبا عثمان قد صور الحركة بهذه الدقة الضاحكة، لم يثق بأن ألفاظه قد نهضت بالصورة كما يريد، فأعقبها بقوله: «وهذا وشبهه انما يطيب جداً اذا رأيت الحكاية بعينك، لأن الكتاب لا يصور لك كل شيء، ولا يأتي على كنهه، وعلى حدوده وحقائقه».

وفي هذا الكلام دلالة على ولعه باستقصاء التجربة الفنية حتى يبلغ في التعبير عنها مبلغ الفرح الوجداني الذي يستشعره أهل الفن وحدهم حين يعبرون تعبيراً كاملاً عن تجربتهم، فاذا لم يجدوا هذا الفرح في انفسهم فعلاً، حسبوا انهم مقصرون في الأداء، وان الصورة الفنية غير مكتملة الملامح.

* * *

حكى الجاحظ عن **«المكي»** انه دخل على «العنبري» يوماً، واذا عنده جلة[11] تمر، واذا ظئرة جالسة قبالته، فكلما أكل تمرة رمى بنواتها إليها، فأخذتها فمصتها ساعة، ثم عزلتها.

قال الجاحظ: فسألت المكي: أكان يدع على النواة من جسم التمر شيئاً؟. قال: والله، لقد رأيتها لاكت نواة مرة، بعد ان مصتها، فصاح بها صيحة لو كانت قتلت قتيلاً ما كان عنده أكثر من ذلك. وما كانت الا في ان تبادله الاعراض وتسلم اليه الجوهر. وكانت تأخذ حلاوة النواة، وتودعها نداوة الريق!. (البخلاء ص ١١٣).

فهذه صورة ما أظنك تحتاج، بعد ان رسمها الجاحظ هكذا، الى مزيد من التفصيل تتصورها حاضرة امامك كأنك تراها وتتأثر بها.

* * *

---

(١٠) نوع من العطور.
(١١) الجلة: قفة كبيرة. والظئرة: المرضعة.

وفي حديثه عن أهل «مرو» في خراسان، وقد اشتهروا بالبخل، قال:

«. . وزعموا انهم ـ أي أهل مرو ـ ربما ترافقوا وتزاملوا، فتناهدوا[12] وتلازقوا في شراء اللحم، فاذا اشتروا اللحم قسموه قبل الطبخ، واخذ كل انسان منهم نصيبه، بخوصة[13] او بخيط، ثم ارسله في خل القدر والتوابل. فاذا طبخوه، تناول كل انسان خيطه وقد علمه بعلامة، ثم اقتسموا المرق، ثم لا يزال احدهم يسل من الخيط القطعة بعد القطعة، حتى يبقى الحبل لا شيء فيه. ثم يجمعون خيوطهم، فان اعادوا الملازقة، أعادوا تلك الخيوط، لأنها قد تشربت الدسم، فقد رويت. وليس تناهدهم من طريق الرغبة في المشاركة، ولكن لأن بضعة كل واحد منهم لا تبلغ مقدار الذي يحتمل ان يطبخ وحده، ولأن القدر الواحدة امكن من ان يقدر كل واحد منهم على قدر. وانما يختارون السكباج[14]، لأنها تبقى على الأيام، وابعد من الفساد» (البخلاء ـ ص ٢٣).

ميزة هذه اللوحة ان الجاحظ لم يكتف منها بتدقيق التفاصيل، بل عني كذلك بتحليل ألوانها وتقسيمها وتعليل أصولها، حتى تآلفت اجزاء الصورة وتآزرت على التعبير عن بخل هؤلاء القوم، وقد امتزج الحسي منها بالدلالة النفسية التي تبلغ منزلة الصورة المرئية.

* * *

وهناك حوار يستقيم للجاحظ ان يستخرج منه شريطاً من الصور المتحركة الناطقة، في فن من «الكاريكاتور» الجاحظي يصف زبيدة بن حميد الصيرفي عند سكره. قال أبو عثمان:

«وسكر زبيدة ليلة، فكسا صديقاً له قميصاً، فلما صار القميص على النديم خاف البدوات[15]، وعلم ان ذلك من هفوات السكر. فمضى من ساعته الى منزله، فجعله

---

(١٢) تناهدوا: اخرج كل منهم نفقة بقدر نفقة صاحبه ليشتروا طعاماً يشتركون في أكله.
(١٣) الخوصة: ورقةالنخل.
(١٤) السكباج: مرق يعمل من اللحم والخل.
(١٥) أي خاف النديم ان يبدو لزبيدة استرجاع القميص منه عند صحوه. . .

برنكانا[١٦] لامرأته. فلما أصبح ـ أي زبيدة ـ سأل عن القميص، وتفقده. فقيل له: إنك قد كسوته فلاناً. فبعث اليه، ثم أقبل عليه، فقال: ما علمت ان هبة السكران وشراءه وبيعه وصدقته وطلاقه لا يجوز؟. وبعد، فاني أكره الا يكون لي حمداً، وان يوجه الناس هذا مني على السكر، فرده علي حتى أهبه لك صاحياً عن طيب نفس، فاني اكره ان يذهب شيء من مالي باطلاً... فلما رآه صمم، اقبل عليه فقال: يا هناه! ان الناس يمزحون ويلعبون ولا يؤاخذون بشيء من ذلك، فردَّ القميص عافاك الله. قال له الرجل: اني والله قد خفت هذا بعينه، فلم اضع جنبي الى الارض حتى جيَّبته[١٧] لامرأتي. وقد زدت في الكمين، وحذفت المقاديم. فان اردت بعد هذا كله ان تأخذه، فخذه. فقال: نعم، آخذه. لأنه يصلح لامرأتي كما يصلح لامرأتك. قال: فانه عند الصبَّاغ. قال: فهاته. قال: ليس أنا أسلمته إليه. فلما علم انه قد وقع، قال: بأبي وأمي رسول الله حيث يقول: جمع الشر كله في بيت، واغلق عليه، فكان مفتاحه السكر» (البخلاء ـ ص ٣٦).

* * *

وهذه ثلاث ضربات قصار من ريشة الجاحظ، في ثلاث جمل، تخرج منها صورة مزدوجة يدخل بعضها في بعض حتى تراها صورة واحدة:

يصف لنا أبو عثمان بخل «ليلى الناعطية»، فيقول: انها ما زالت ترقع قميصاً لها وتلبسه، حتى صار القميص الرقاع، وذهب القميص الأول.. ورفت[١٨] كساءها ولبسته، حتى صارت لا تلبس الا الرفو، وذهب جميع الكساء.. وسمعت قول الشاعر:

البس قميصك ما اهتديت لجيبه   فإذا اضلك جيبه فاستبدل

فقالت: اني اذن لخرقاء. أنا ـ والله ـ أحوص[١٩] الفتق وفتق الفتق، وارقع الخرق

(١٦) البرنكان: الكساء للمرأة (فارسي).
(١٧) جيَّب القميص: جعل له جيباً، أي طوقاً.
(١٨) رفا الثوب: اصلحه.
(١٩) حاص الثوب: خاطه خياطة متباعدة.

وخرق الخرق. (البخلاء ـ ص ٣٧).

* * *

وهذه صورة تتآزر فيها الحركة والكلمة، حتى تستوي خطوطها وملامحها على أكمل تعبير:

يرويها الجاحظ عن «المكي» قائلاً: «بت عند اسماعيل بن غزوان ـ وانما بيَّتني عنده حين علم اني تعشيت عند مويس، وحملت معي قربة نبيذ ـ فلما مضى من الليل أكثره، وركبني النوم، جعلت فراشي البساط، ومرفقتي يدي. وليس في البيت الا مصلى له، ومرفقة ومخدة. فأخذ المخدة فرمى بها إلي، فأبيتها ورددتها عليه، وأبى وأبيت. فقال سبحان الله! يكون ان تتوسد مرفقك، وعندي فضل مخدة؟... فأخذتها فوضعتها تحت خدي. فمنعني من النوم انكاري للموضع، ويبس فراشي. وظن اني قد نمت، فجاء قليلاً قليلاً، حتى سل المخدة من تحت رأسي.. فلما رأيته قد مضى بها، ضحكت وقلت: قد كنت عن هذا غنياً!.. قال: انما جئت لاسوي رأسك.. قلت: اني لم أكلمك حتى وليت بها.. قال: كنت لهذا جئت، فلما صارت المخدة في يدي نسيت ما جئت له. والنبيذ ـ ما علمت ـ والله يذهب بالحفظ اجمع. (البخلاء ص ١٣٠)

* * *

وبعد، فهل رأيت انساناً من ابناء عصرنا هذا ينكب على احدى القمامات في منعطف شارع من مدننا، ينقب فيها عن فضلة طعام مهترئة يسكت بها صراخ الجوع في معدته؟..

لقد رأيت هذا المشهد الفاجع دون شك، ولكنه مشهد انسان معدم بائس من ضحايا سوء الانظمة الرجعية المتبقية في بلادنا من آثار العهود الاستعمارية الطويلة.. أما في عصر الجاحظ، فاننا نرى في «البخلاء» مثيلاً لهذا المشهد، ولكن «بطله» هناك انسان آخر من فئة ذوي النعمة وحفظة المال والمرابين، مصاب بنوع آخر من البؤس، هو بؤس الاشحاء المقترين المنحدرين الى درك الخسة والذلة.. فانظر، اذن، الى صورة هذا الانسان «البائس» كيف يصفه لك صاحب «البخلاء»:

«.. وكان أبو سعيد يَنْهَى خادمه ان تخرج الكساحة[20] من الدار. وامرها ان تجمعها من دور السكان، وتلقيها على كساحتهم. فاذا كان في الحين بعد الحين، جلس وجاءت الخادم ومعها زبِّيل[21]، فعزلت بين يديه من الكساحة زبيلاً، ثم فتشت واحداً واحداً، فان أصاب قطع دراهم وصرة فيها نفقة والدينار أو قطعة حلي، فسبيل ذلك معروف. واما ما وجد فيه من الصوف، فكان وجهه ان يباع، اذا اجتمع، من اصحاب البراذع، وكذلك قطع الاكسية، وما كان من خرق الثياب، فمن اصحاب الصينيات[22] والصلاحيات، وما كان من قشور الرمان فمن الصباغين والدباغين، وما كان من القوارير فمن اصحاب الزجاج، وما كان من نوى التمر فمن اصحاب الخشوف، وما كان من نوى الخوخ فمن اصحاب الغرس، وما كان من المسامير وقطع الحديد فللحدادين، وما كان من القراطيس فللطراز، وما كان من الصحف[23] فلرؤوس الجرار، وما كان من قطع الخشب فللأكافين[24]، وما كان من قطع العظام فللوقود، وما كان من قطع الخزف فللتنانير الجدد، وما كان من اشكنجٍ[25] فهو مجموع للبناء، ثم يحرك ويثار ويخلل حتى يجتمع قماشه، ثم يعزل للتنور، وما كان من قطع القار بيع من القيار[26].. فاذا بقي التراب خالصاً، واراد ان يضرب منه اللبن للبيع وللحاجة إليه، لم يتكلف الماء، ولكن يأمر جميع من في الدار ان لا يتوضؤوا ولا يغتسلوا الا عليه، فاذا ابتل ضربه لبناً»!..

٤ ـ الوصف الاجتماعي

نرجع الآن الى مقدمة «البخلاء»، لنرى الجاحظ يسرد فيها عدداً من الجوانب السلبية في مجتمعه، يضعها على لسان شخص من مخلوقات ذهنه يطلب إليه ان يصف هذه الجوانب في كتاب، فنعلم انه وصفها بطريقته الخاصة في «البخلاء» لينتقد أوضاعاً

(٢٠) الكساحة: الكناسة.
(٢١) الزبيل، والزِّنبيل: القفة.
(٢٢) الصينية: طبق يتخذ لتقديم الشيء عليه.
(٢٣) جمع صحفة: قصعة كبيرة.
(٢٤) صانعو البراذع.
(٢٥) الاشكنج (بتشديد النون): قطع الطوب والاجر المكسر.
(٢٦) من يعطي السفن بالقار، أي الزفت.

اجتماعية شائعة، وفئات من الناس متحكمة مستأثرة ظالمة لنفسها ولغيرها معاً، ثم نعلم انه اختار طريقة المزاح والسخر في وصفه الاجتماعي هذا، ايثارا للضحك على البكاء، والمرح على الكآبة، محتجاً لمذهبه في ذلك بأن صاحب الضحك لا يزال في غاية السرور الى ان ينقطع سببه، وبأن العرب كانت تعرف فضل خصال الضحك، اذ تسمي أولادها بالضحاك وبيسام وبطلق وبطليق، «ولو كان الضحك قبيحاً من الضاحك، وقبيحاً من المضحك، لما قيل للزهرة والحبرة والحلي والقصر المبني: كأنه يضحك ضحكاً». «وقد قال الله جل ذكره: (وانه أضحك وأبكى. وانه أمات وأحيا). فوضع الضحك بحذاء الحياة ووضع البكاء بحذاء الموت». وان الناس «اذا مدحوا قالوا: هو ضحوك السن، وبسام العشيات، وهش الى الضيف، وذو أريحية واهتزاز. واذا ذموا قالوا: هو عبوس، وهو كالح، وهو قطوب، وهو شتيم المحيا، وهو مكفهر أبداً، وهوكريه ومقبض الوجه، وحامض الوجه، وكأنما وجهه بالخل منضوح».

لهذا كان الضحك والمزاح سبيل الجاحظ في وصفه الاجتماعي الذي كان منه كتاب «البخلاء».

وليست المسألة عندنا، في هذا الفصل، أن يقول عن «البخلاء» انه يصف جوانب معينة، وفئات خاصة، من المجتمع، ولكن المسألة ان نقول كيف وصف الجاحظ هذه الجوانب وهذه الفئات الاجتماعية. أي ان نتعرف الوجه الفني لهذا الوصف.

عبثاً تطلب الى صاحب «البخلاء» ان يقول لك عن وضع من الأوضاع، أو شخصية من شخصيات الكتاب، ان هذا وضع شاذ فاسد يستحق النقد أو الهدم، وان هذا انسان كريه الذكر مذموم السلوك يستحق النبذ أو الازدراء..

ان أبا عثمان لا يقول شيئاً من هذا، وانما هو يضع الصورة بين يديك، ترى قسماتها بجلاء، فتضحك وتستمتع بالكلمة والحركة والاشارة واللّمحة تفصيلاً، وتستخرج بعد ذلك، بنفسك، الحكم الذي توحي به الصورة إجمالاً.

تلك احدى خصائص هذا الفن الجاحظي في وصفه مجتمعه وناسه. ولولا انه أشار في المقدمة، وفي فقرات عابرة من الكتاب، انه يتوخى النفع من مزاحه وضحكه،

لما أفصح شيء في الكتاب عن مقصد أبي عثمان وغرضه، بل لذهب الظن، كما ذهب فعلاً عند بعض الباحثين، انه لم يقصد شيئاً الا الضحك والسخر لذاتيهما. .

يريد أبو عثمان، مثلاً، ان يشير الى ظاهرة التفاوت بين الناس، وترفع فئة منهم عن فئة، واستئثار بعضهم بالطيبات دون بعض. فكيف يعبر عن هذا؟

في «قصة محمد بن أبي المؤمل» يأخذ الجاحظ في محاورة الرجل بشأن خبزه على مائدته، حتى ينصحه بأن يجعل الخبز المتلطخ بالدسم، الذي يفضل عن ضيوفه، طعاماً للعيال، فيستدرجه هذا النصح لان القول:

«عيالي ـ يرحمك الله ـ عيالان: واحد أعظمه عن هذا وأرفعه عنه، وآخر لم يبلغ عندي ان يترف بالحوَّاري[٢٧]!. .

فهكذا يصف الظاهرة الاجتماعية، بعفوية، من خلل الحوار. أقول: عفوية، حتى لا تقول انني احمِّل الجاحظ ما لا يحتمله كلامه من قصد. وانا معك في انه قد لا يقصد هذا الأمر، ولكن أليس هذا اللون من الكلام انعكاساً لواقعية الأدب الجاحظي، والتفاتاً منه الى هذه الدقائق من مواضعات الناس هؤلاء؟. .

* * *

وهذا نمط من العلماء، زملاء الجاحظ، كانت بهم خلة الشُّح والاثرة والانانية، فكيف يصف لنا خلتهم هذه؟

انه ليمضي الآن، وأبو اسحاق النظام وعمرو بن نهيوى، يريدون الحديث في الجبان والتناظر في شيء من علم الكلام، فيمرون بمجلس وليد القرشي، وكان على طريقهم، فيراهم ويتمشى معهم. . «فلما جاوزنا الخندق، جلسنا في فناء حائطه، وله ظل شديد السواد بارد ناعم، وذلك لثخن الساتر، واكتناز الاجزاء، ولبعد مسقط الشمس من أصل حائطه. فطال بنا الحديث، وجرينا في ضروب من الكلام. فما شعرنا الا والنهار قد انتصف، ونحن في يوم قائظ. فلما صرنا في الرجوع، ووجدت مس الشمس ووقعها على الرأس، أيقنت بالبرسام[٢٨]. فقلت لأبي اسحاق ـ والوليد الى

(٢٧) الحوَّاري (بتشديد الواو): الدقيق ـ الطحين ـ الابيض.

(٢٨) البرسام: التهاب في الحجاب الذي بين الكبد والقلب.

جنبي يسمع كلامي ـ : الباطنة منا بعيدة، وهذا يوم منكر، ونحن في ساعة تذيب كل شيء. والرأي ان نميل الى منزل الوليد فنقيل فيه، ونأكل ما حضر، فانه يوم تخفيف، فاذا أبردنا تفرقنا، والا فهو الموت ليس دونه شيء. قال الوليد رافعاً صوته: أما على هذا لا يكون والله أبداً، فضعه في سويداء قلبك. فقلت له: ما هذا الوجه الذي انكرته علينا رحمك الله؟ هل ههنا الا الحاجة والضرورة؟ قال: انك اخرجته مخرج الهزء. قلت: وكيف اخرجه مخرج الهزء، وحياتي في يدك، مع معرفتي بك؟.. فغضب، ونتر يده من أيدينا، وفارقنا.. ولا والله ما اعتذر الينا مما ركبنا به الى الساعة، ولم ار من يجعل الاسى حجة في المنع الا هو» (البخلاء ـ ص ٣٨).

* * *

ذلك نمط من فئة العلماء.. اما فئة رجال المال، فقد كثرت عنده انماطهم التي احتاجت منه الى الوصف والتجريح.. وها هو ذا يصف لنا واحداً من اولئكم الانماط في «قصة أحمد بن خلف» (ص ٤١):

وهذا «من طياب البخلاء» في رأي أبي عثمان.. ترك أبوه في منزله يوم مات الفي ألف درهم، وستمئة ألف درهم، وأربعين ومئة ألف دينار. فاقتسمها هو وأخوه حاتم قبل دفنه، فأخذ أحمد وحده ألف ألف وثلاثمئة ألف درهم، وسبعين ألف دينار ذهباً عيناً مثاقيل وازنة جياداً، سوى العروض.. فقلت له ـ وقد ورث هذا المال كله ـ: ما بطّأ بك الليلة؟ قال: لا والله الا اني تعشيت البارحة في البيت. فقلت لاصحابنا: لولا انه بعيد العهد بالاكل في بيته، وان ذلك غريب منه، لما احتاج الى هذا الاستثناء، والى هذه الشريطة.. وأين يتعشى الناس الا في منازلهم؟ وانما يقول الرجل عند مثل هذه المسألة: لا والله الا ان فلاناً حبسني، ولا والله الا ان فلاناً عزم علي.. فأما ما يستثني ويشترط، فهذا ما لا يكون الا على ما ذكرناه من قبل».

ولكن هذا لا يكفي الجاحظ في رسم الصورة الكاملة لهذا النمط من رجال المال في مجتمعه، فهو يلاحق «أحمد بن خلف» حتى تكتمل صورته «النموذجية»: وها هو ذا الآن يقول لأبي عثمان مرة «مبتدئاً من غير مشورة، ومن غير سبب جرى»:

«انظر ان تتخذ لعيالك في هذا الشتاء من هذه المثلَّثة[٢٩]، فانها عظيمة البركة، كثيرة الهزل، وهي تنوب عن الغداء، ولها نفخة تغني عن العشاء. وكل شيء من الاحساء فهو يغني عن طلب النبيذ وشرب الماء. ومن تحسى الحار عرق، والعرق ينفض الجلد ويخرج ضرَّ الجوف. وهي تملأ النفس، وتمنع من التشهي. وهي أيضاً تدفىء، فتقوم لك في اجوافهم ـ أي العيال ـ مقام فحم الكانون من خارج. وحسو الحار يغني عن الوقود، وعن لبس الحشو. والوقود يسوِّد كل شيء وينتنه، وهو سريع في الهضم، وصاحبه بعرض حريق، ويذهب في ثمنه المال العظيم، وشر شيء فيه ان من تعوده لم يدفئه شيء سواه. فعليك، يا أبا عثمان، بالمثلثة، واعلم انها لا تكون الا في منازل المشيخة واصحاب التجربة، فخذها من حكيم مجرب، ومن ناصح مشفق» (البخلاء ص ٤١ ـ ٤٢).

ثم يلاحقه، بعد، حتى يقول على لسانه: «لو لم تعرفوا من كرامة الملائكة على الله، الا انه لم يبتلهم بالنفقة، ولا بقول العيال: هات.. هات، لعرفتم حالهم ومنزلتهم»!

* * *

ونمط اخر يعرضه في قصة «أبي محمد الحزامي، عبد الله بن كاسب، كاتب مويس، وكاتب داود بن أبي داود».. يصفه الجاحظ بأنه «كان أبخل من برأ الله، وأطيب من برأ الله».. فأين موقع السخر وموقع الجد في هذا الوصف الغريب؟..

فهذا رجل من فئة رجال الدولة يملؤه حب المال، والشح به، ولهذا يترصده الجاحظ، فيصنع على لسانه قصصاً من كل لون، وكأنه يريد ان يتخذ منه مثالاً لهذه الفئة. فلنقف هنا قليلاً نصغي الى بعض حديثه عنه:

«قلت له مرة: قد رضيت بان يقال: عبد الله بخيل؟ قال: لا أعدمني الله هذا الاسم. قلت وكيف؟ قال: لا يقال فلان بخيل الا وهو ذو مال، فسلِّم الي المال، وادعني بأي اسم شئت. قلت: ولا يقال أيضاً فلان سخي الا وهو ذو مال، فقد جمع هذا الاسم الحمد والمال، واسم البخيل يجمع المال والذم. فقد اخترت اخسهما

(٢٩) يرجح الدكتور طه الحاجري في تعليقات «البخلاء» (ص ٣٠٣) ان المثلثة نوع من الحساء.

وأوضعها. قال: وبينهما فرق. قلت: فهاته. قال: في قولهم بخيل تثبيت لاقامة المال في ملكه، وفي قولهم سخي اخبار عن خروج المال من ملكه. واسم البخيل اسم فيه حفظ وذم، واسم السخي فيه تضييع وحمد، والمال زاهر نافع مكرم لاهله معز، والحمد ريح وسخرية، واستماعك له ضعف وفسولة. وما أقل غناء الحمد ـ والله ـ عنه، اذا جاع بطنه، وعرى جلده، وضاع عياله، وشمت به من كان يحسده» (البخلاء ـ ص ٦٢).

ليست الصورة وحدها، مقصد الجاحظ هنا، وانما هو ـ كذلك ـ احتجاج لاهل المال فيه منطق البخل وفلسفته بطريقة عقلية منتزعة من حياة العصر، وان كانت صبغة هذا الاحتجاج نوعاً من مغالطة اهل المنطق الصوري.

* * *

وهذا «الكندي»، وهو نمط لاصحاب المساكن المتحكمين بفئة المستأجرين، يجري على ذلك المنطق نفسه في الاحتجاج للبخل معه الذم، ضد الكرم معه الحمد.

ولكن الجاحظ يزيد هنا امراً آخر جديراً بالنظر والملاحظة.. ولعلنا لا نسرف في الاستنتاج اذا ادخلنا هذا الامر في باب النقد السياسي الذي يتناول اهل الحكم والسلطان بالذات.

يقول أبو عثمان بلسان «الكندي»: .. وزعمتم أنّنا سمينا البخل إصلاحاً، والشح اقتصاداً، كما سمى قوم الهزيمة انحيازاً، والبذاء عارضة، والعزل عن الولاية صرفاً، والجائر على اهل الخراج مستقصياً، بل انتم الذين سميتم السرف جوداً، والنفج اريحية، وسوء نظر المرء لنفسه ولعقبه كرماً» (ص ٩١).

أتراه قد حشر كلمة «والجائر على اهل الخراج مستقصياً» بعفوية دون قصد وتعريض؟.. لا، بل اني لألمح وراءها غمزاً للسلطان بعيد المرمى اغرقه الجاحظ، قبلاً وبعداً، بكلام يقذف به عن مظنّة الغمز المقصود..

* * *

ويريد الجاحظ ان يصف نظرة عصره ومجتمعه الى جماعة اهل المال والغنى، والى جماعة اهل الفقر والكادحين، فيصفها هكذا:

«ووقع بين رجلين ابلّيين[٣٠] كلام. فاسمع احدهما صاحبه كلاماً غليظاً، فرد عليه مثل كلامه. فرأيتهم قد انكروا ذلك انكاراً شديداً، ولم أر لذلك سبباً. فقلت: لم انكرتم ان يقول له مثل ما قال؟ قالوا: لأنه اكثر منه مالاً. واذا جوزنا هذا له، جوزنا لفقرائنا ان يكافئوا اغنياءنا، ففي هذا الفساد كله» (البخلاء ص ١٢٥).

ولكن تحقيق هذه النظرة يحتاج الى صورة من الفن الجاحظي تتناول القضية بالايحاء، لا بالنص والمباشرة فتجيء الصورة على هذا النحو:

«كان أحمد بن الخاركي بخيلاً، وكان نفاجاً ـ وهذا أغيظ ما يكون ـ وكان يتخذ لكل جبة أربعة أزرار، ليرى الناس ان عليه جبتين. ويشتري الاعذاق والعراجين والسعف من الكلاّء[٣١]، فاذا جاء به الحمال الى بابه تركه ساعة يوهم الناس ان له من الارضين ما يحتمل ان يكون ذلك كله منها. وكان يكتري قدور الخمارين التي تكون للنبيذ، ثم يتحرى اعظمها، ويهرب من الحمالين بالكراء، كي يصيحوا بالباب: يشربون الداذي[٣٢] والسكر ويحسبون الحمالين بالكراء.. وليس له في منزله رطل دبس».

٥ ـ ظاهرات فنية أخرى

قليل في حياة الناس اليومية، من مختلف فئات المجتمع، ولا سيما ذوي المهن والحرفيين، ما لم يصفه الجاحظ في «البخلاء» وما لم يعبر عنه تعبير أهل فئته، باصطلاحاتها ومواضعاتها وتقاليدها الخاصة، ممتزجة بفنه وطريقته واسلوبه.

ففي قصة «الكندي» نلمح تعابير أهل الفقه والشريعة حين يعرض مثلاً، بالمناسبة والاستطراد العفوي، الى حق المرء بأن يوصي بثلث ما له بعد وفاته. وتعابير الرياضيين، حين يتكلم بلسان «الكندي» في كبح النفس عن باكورة الفاكهة: «فعظها ـ أي النفس ـ في تلك الباكورة بالغلاء والقلة، فان ذلك الغلاء والقلة حجة

(٣٠) نسبة الى الابلة، وهي مدينة قديمة من مدن الخليج العربي.

(٣١) العذق: العنقود من البلح. والعرجون: اصل العذق. والكلاء (بتشديد اللام): ساحل النهر ومرفأ السفينة.

(٣٢) الداذي والسكر: نوعان من الشراب.

صحيحة، وعلة عاملة في الطبيعة. فاذا اجابتك في الباكورة، فَسُمْها مثل ذلك في أوائل كثرتها، واضرب نقصان الشهوة ونقصان قوة الغلبة، بمقدار ما حدث لها من الرخص والكثرة، فلست تلقى على هذا الحساب من معالجة الشهوة في غدك، إلا مثل ما لقيت منها في يومك، حتى تنقضي أيام الفاكهة، وأنت على مثل ابتداء حالك، وعلى أولى مجاهدتك لشهوتك» (ص ٩٢).

وفي قصة «الحارثي» (ص ٦٩) وهو يصف عيسى بن سليمان بن علي في طريقة أكله السمكة معه، يتخذ، اصطلاح الفلسفة: «كنت أنا أسرع حركة، وكانت الامعاء متصلة غير متباينة، فتحول كل شيء، في لقمته بتلك الجذبة الى لقمتي، لاتصال الجنس بالجنس والجوهر بالجوهر».

وفي حديث المكدين على لسان خالد بن زيد، نرى افْتِنَان الجاحظ في تلوين هذا الحديث بأطرف ما عرفت اللغة من أسماء هذه الفئة الوضيعة واصطلاحاتها واصنافها (ص ٤٦ ـ ٤٩). وقد كانت فئة المكدين هؤلاء ذات مكانة عريضة من مجتمعه وعصره.

وفئات التجار والملاكين في البصرة وبغداد، تتكلم كثيراً في «البخلاء» بطرائقها ولغتها، ومعظم شخصيات البخلاء من هاتين الفئتين، فقد نشأ الجاحظ في البصرة وعاش في بغداد وخبر هذه الطبقة فيها بالاخص، ومارس بنفسه تأثيراتها في مجتمع البصرة وسيطرتها على مرافق الحياة العامة.

ونلاحظ في «البخلاء» ان الجاحظ يسوغ اللحن بالعبارة حين تستلزمه ضرورة التعبير عن شخصية من شأنها ومكانها الاجتماعي والثقافي ان يجري اللحن في احاديثها صرح بهذا اذ قال (ص ٤٠):

«وان وجدتم في هذا الكتاب لحناً أو كلاماً غير معرب ولفظاً معدولاً عن جهته، فاعلموا أنَّا انما تركنا ذلك لان الاعراب يبغض هذا الباب، ويخرجه من حده، الا ان احكي كلاماً من كلام متعاقلي البخلاء واشحَّاء العلماء كسهل بن هارون واشباهه».

ولعل هذا الاتجاه عند الجاحظ مستمد من مذهبه الواقعي نفسه في الفن، فهو

لشدة ارتباطه بواقع الحياة اليومية العامة، حياة كل الفئات الاجتماعية، من القاعدة الى القمة، ولحرصه الفني على ان يأتي أدبه معبراً عن دقائق هذه الحياة بألوانها الانسانية الحية المتحركة، حرص كذلك على ان تكون لغته من لغة الناس، تتمثل شخصياتهم كما تحيا وتعبر وتفكر، مع الحفاظ على مستوى الجمال البياني الرفيع الذي كان أظهر خصائصه وانبل ما تركه في أدبنا العربي من آثار شاهدة عليه.

ايار/حزيران ١٩٥٩

ابو حيان التوحيدي

هـو علي بن محمـد بن العباس، يكنى اباحيان، ويلقب بالتوحيديّ امـا نسبـة «لتوحيد» وهو نوع من التمر قيل أن أباه كان يبيعه في العراق، وأما نسبة للتوحيد، أي تـوحيد الله، وحينئـذ يكون أبـو حيان منسـوباً للتـوحيديـين، وهم المعتزلـة، إذ سموا أنفسهم كذلك لقولهم بوحدة ذات الله وصفاته.

وارجح النسبة الأولى، لأنه ليس في سيرتـه ما يثبت انـه كان معتـزلياً، بـل تدل طريقته الفكرية كما يدل مسلكه النفسي، على خلاف ذلك، فقد كان على عداء، او ما يشبـه العداء للمتكلمـين، اي اهل علم الكـلام، وكثيراً مـا حـاول في بعض مـراحله الفكرية ان يثبت ان المتكلمين اعداء الدين، على حين كان يتعصب للفـلاسفة الـذين يخالفون طريقة أهل الكلام، ومعلوم ان المعتزلة هم في مقدمة المتكلمين.

ذلك مضافاً الى نزعته الصوفية التي رافقته في مطلع حياته الفكرية، وعاودتـه في اخريات العمر، وواضح ان طريقة المتكلمين لا تلتقي مع نزعة التصـوف. وربما كـان استحسانه لمذهب الجاحظ في الـطريقة الانشـائية والاسلوب الكتـابي، وجريـه في الفن على مذهب الجاحظ، هو السبب في توهم نسبته للتوحيديـين، أي المعتزلـة، من حيث ان الجـاحظ كان من ائمـة المعتزلـة. ولكن يبدو ان عـلاقة أبي حيـان بالجـاحظ كـانت مقتصرة على العلاقة الفنية وحدها.

اصله:

اما اصل أبي حيان فقد اختلف فيه رأي المؤرخين: قيل انه شيرازي، وقيل نيسابوري، فيكون على كلتا الحالتين من أصل فارسي. وقيل انه واسطي، نسبة الى بلدة «واسط» في العراق.

ولم يستطع المؤرخون تحديد مكان ولادته، ولا زمانها، ولا تحديد موضع نشأته الأولى، ولا كيف ومن اين نزح الى بغداد أول ما نزح إليها.

ويمكن ترجيح القول بانه ولد في أواخر العشر الثانية أو اوائل العشر الثالثة من القرن الرابع الهجري، وانه جاء الى بغداد وهو صغير ونشأ فيها، كما يمكن ترجيح القول بأنه واسطي، اي انه ولد في «واسط»، لا في شيراز، ولا في نيسابور، بدليل انه لم يكن يعرف اللغة الفارسية مطلقاً، ولو كان قد ولد في احداهما ونشأ فيها، لكان على شيء من الصلة بهذه اللغة، بل لقد ثبت من سيرته انه يتعصب للغة العربية على الفارسية ويفضلها عليها، وكان يقول:

«... وقد سمعنا لغات كثيرة ـ وان لم نستوعبها ـ من جميع الامم، كلغة اصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم وصقلاب واندلس والزنج، فما وجدنا لشيء من هذه اللغات تصدع العربية، اعني الفرج التي في كلماتها، والفضاء الذي نجده بين حروفها والمسافات التي بين مخارجها»[1].

وكان من جهله بالفارسية انه لم يفهم معنى كلمة «البخت» لأنها ليست عربية، حتى احنق بذلك صديقه مسكويه، فقال له معاتباً:

«كأنك حظرت على نفسك ان تفهم حقيقة الا ان تكون في لفظ عربي، فان عدمت لغة العرب، رغبت عن العلوم؟»[2].

وسأل، مرة، استاذه أبا سليمان المنطقي:

ـ «هل بلاغة احسن من بلاغة العرب؟».

---

(١) قال هذا في كتابه «الامتناع والمؤانسة» جـ ١ ص ٧٧.

(٢) جاء في كتابه «الهوامل والشوامل» ص ١٠٤.

وسأله الوزير ابن سعدان:

ـ «اتفضل العرب على العجم ؟ » .

فأجاب انه يفضلهم واستشهد بابن المقفع في تفضيله العرب، وقال: «ان كان ما قال هذا الرجل المقدم بعقله كافياً، فالزيادة عليه فضل مستغنى عنه»[٣].

واذا اضفنا الى كل ذلك قول المؤرخين، دون خلاف، ان أباه كان يبيع التمر في العراق، ولذا لقب بالتوحيدي، أي ان أباه كان من سكان العراق، صح لنا ان نقول في ابي حيان انه عربي، ان لم يكن بالأصل والنسب، فبالولادة والنشأة واللغة والنزعة والثقافة والأدب.

وليس لقائل ان يقول ان ما صرح به بشأن اللغة العربية، وبشأن العرب انفسهم، محمول على التملق والمصانعة. ذلك لأن الزمن الذي ظهر فيه أبو حيان، كانت المصانعة فيه لغير العرب اجدى على صاحبها من مصانعة العرب، ولا سيما ان أبا حيان نفسه كان من الأنفع له في ترقية حياته ورفع شأنه ان يتملق ويصانع ناساً هم الى الفرس والديلم أقرب رحماً وعصبية منهم الى العرب، كابن العميد وابن عباد وابن سعدان. فقد كان الحكم والسلطان والجاه لمثل هؤلاء. وكان شأن العرب في تصريف شؤون الدولة العباسية، في العراق والري وما إليها من بلاد الشرق، قد صار ضعيف الأثر.

يضاف الى ذلك ان أبا حيان كان، رغم سوء حاله ورغم لهفته لحسن العيش وللشهرة، صريح اللهجة بارائه الى حد الجفاء.

حياته وثقافته:

عجب ياقوت الحموي في «معجم الأدباء» كل العجب من انه لم ير أحداً من أهل العلم ذكر أبا حيان التوحيدي في كتاب ولا دمجه في ضمن خطاب (الجزء ١٥ ص ٦).

(٣) «الامتناع والمؤانسة» جـ ١ ص ٧٣.

هذه الظاهرة التي استغربها «ياقوت» ترجع الى سبب من حياة أبي حيان نفسها. ذلك انه عاش سنين من عمره وهو مغمور لا يعرف له مكان بين أهل العلم والأدب، اذ كان يعمل في حرفة الوراقة بين الوراقين لا يحفل به أحد، ولا يتصل بأوساط المثقفين الا من خلال عمله الذي يكسب منه ادنى القوت، وليس له من وقته وسوء عيشه وخمول ذكره ما يدفعه الى تلك الأوساط، يظهر فيها كما يظهر العلماء والأدباء والمفكرون والباحثون يومئذ.

ولقد بلغ من انغمار شأنه في تلك السنين انه حتى الآن لا يعرف المؤرخون شيئاً واضحاً عن حياته قبل ان يبدأ تجواله في بلدان الشرق، في نحو ٣٥٠ هجرية، اي حين كان قد بلغ الثلاثين من سنيه، سوى كونه وراقاً يعيش من هذه الحرفة البسيطة التي رأيناه يسميها بعذ ذلك «حرفة الشؤم» لقلة ما كان يكسب منها، ولكثرة ما عاناه من حقارة شأنها في نظر أهل زمانه.

ولكن المؤكد من حياته ان هذه الحرفة كان لها فضل في تنبيه مواهبه الأدبية وتوجيه ملكاته العقلية وجهة العلم والثقافة. فقد كان اثناء عمله فيها يقرأ كل ما تتناوله يداه من الكتب والرسائل والآثار الأدبية والعلمية، حتى وجد من نفسه انه قادر على الفهم والتحصيل، ومراجعة اهل الدرس والتعليم والأخذ عنهم فنوناً شتى من المعارف الشائعة، فذهب يبحث عن اساتذة كل فن، ويجالسهم ويحضر حلقات دروسهم، فافاد من ذلك ان صلح لمثل «ياقوت» ان يصفه بقوله: «. . . وكان متفنناً في جميع العلوم من النحو واللغة والشعر والأدب والفقه والكلام على رأي المعتزلة»، وبقوله عنه انه «شيخ في الصوفية، وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء».

ويبدو ان أبا حيان حين بلغ من ثقافته هذا المبلغ، طمحت به النفس الى منزلة يحتلها بين كبار المثقفين، والى عيش خير من عيشه الضنك الشحيح الذي كان يعيشه على مضض ومرارة وادقاع حتى الاقامة على الجوع اكثر أيامه.

أوضاع عصره:

وتلفت الرجل يبحث عن السبل التي كان يمكن يومئذ ان تبلغه مطامحه، فلم

يجد في عيش المثقفين في بغداد، المنصرفين الى البحث والتعليم والفلسفة والمذاكرة، ما يكون سبيلاً له الى هذه المطامح، اذ كان العديد من هؤلاء أشد منه ضنكاً، واقسى منه شظف عيش وعضة جوع ولوعة حرمان، وكان قد مضى الزمن الذي يكرم فيه العلماء والأدباء لمجرد علمهم وأدبهم ولمجرد مكانتهم الفكرية والأدبية في المجتمع، كما كان الأمر في العصرين الأولين للعهد العباسي، وصار الحال في وقت ظهور أبي حيان ان لا ينال بسطة العيش وحسن الشهرة الا من يرضى لنفسه من العلماء والأدباء والمفكرين ان يكون تابعاً لذي سلطان يتملقه ويؤيد سلطانه ويدخل معه في غمرة الخصومات السياسية متحملاً الهوان في خدمته.

كان ذلك زمناً اضطر فيه بعض الأدباء الموهوبين ان يتخذوا سبيل الشعوذة والانحدار بأدبهم الى حد التفاهة ليضمنوا لأنفسهم الشهرة ورغد العيش، اذ الالتزام بكرامة النفس والأدب والفكر لا يجني لصاحبه سوى خمول الذكر وشظف العيش.

وكان ذلك زمناً ساءت فيه حالة المجتمع الاقتصادية وساد فيه الاضطراب السياسي واثقلت فيه كواهل عامة الناس بالضرائب وتحصيل الاموال اعتباطاً من غير ضابط ولا قاعدة الى الحد الذي وصفه مسكويه في كتابه «تجارب الأمم» (جـ ٦ ص ٩٧) بقوله ان الناس أصبحوا «بين هارب جال، الى مظلوم صابر، الى مستريح لتسليم ضيعته الى المقطع ليأمن شره وبوائقه».

كان امراء الاقاليم يمنحون وزراءهم الاراضي الواسعة، فينصبون عليها الوكلاء والعبيد يتحكمون بصغار الفلاحين، ولا يدفعون للدولة ما يترتب عليهم من ضرائب مقابل الاقطاعات، بل كان عامة الناس هم الذين يتحملون اعباء الضرائب وحدهم، الى جانب غلاء اسعار المعيشة.

وبالرغم من حدوث فترة انتعاش في العراق بعد مجيء عضد الدولة البويهي اليه (عام ٣٦٦)، لم تستطع هذه الفترة ان تغير حالة الناس تغييراً يذكر، لأن عضد الدولة أيضاً لم يختلف عن غيره في فرض الرسوم والضرائب على فئات كثيرة من الناس، بل لقد انعش بعض المحتكرين بما منحهم من امتيازات جديدة.

وحين وصف المقدسي هذه الفترة في كتابه «أحسن التقاسيم» استدرك فقال:

«غير انه ـ أي العراق ـ بيت الفتن والغلاء، وهو في كل يوم الى الوراء، ومن الجهد والضرائر في جهد وبلاء».

ثورة الطبقات الفقيرة:

وازاء هذه الاوضاع الثقيلة المرهقة، لم يكن للطبقات الفقيرة الا ان تنفجر بالغضب والنقمة، وقد انفجرت فعلاً عام ٣٦٢، وحملت السلاح وحدثت اضطرابات عنيفة في بغداد. وفي عهد الوزير ابن سعدان، بعد زوال عضد الدولة، كان الناس كلما رأوه خارجاً من منزله الى دار الوزارة تجمعوا حوله يهتفون: «نريد الخبز».

موقف الأدباء والعلماء:

اما فئة اهل الأدب والفكر فقد كانت حالها لا تختلف عن حال غيرها من عامة الناس، ولكن موقف الأدباء والعلماء والفلاسفة حيال هذه الاوضاع كان مختلفاً: ففريق منهم اتخذ سبيل الكدية والاستجداء والتطفل والتملق الى الحكام بوسائل مزرية مهينة. وفريق آخر اتخذ لنفسه سبيل القناعة بالواقع، واخذ يفلسف هذا الواقع بالقول ان طريق العلم والفلسفة والثقافة وطريق المال والثراء والرفاهية لا يلتقان، وان هذه سنة الحياة اثبتتها تجارب العصور. وقد كان الفلاسفة والمتصوفة من هذا الفريق الثاني.

موقف ابي حيان:

اما صاحبنا أبو حيان التوحيدي فقد اتخذ طريقاً وسطاً بين هذين الطريقين فهو ـ من جهة ـ كان قريباً الى اصحاب الفلسفة والتصوف، من حيث نزعته الصوفية الاصيلة أولاً: ومن حيث اشتغاله بقضايا الفلسفة ومخالطته لكبار الفلاسفة في العراق ثانياً: ولكنه ـ من جهة اخرى ـ كان اكثر واقعية من جماعته هؤلاء، فلم يقنع بواقع حاله، ولم يستسلم لفقره المدقع وخمول ذكره، وهو شديد الاحساس بتفوقه على اولئك الذين ينالون الحظوة لدى الحكام متنعمين بحسن العيش وامتداد الشهرة، بينما يقاسي هو الجوع والحرمان وضآلة الشأن.

تناقض حال الرجل بين السخط الشديد على واقعه هذا والطموح الى رغد

العيش وبعد الصيت، وبين الرغبة العميقة الحارة في ان ينصرف الى ممارسة شؤون العلم والفلسفة عن كل شاغل اخر.

وفي صراعه بين هذين النقيضين، وجد ذلك الطريق الوسط الذي اختاره، فاذا هو يتقرب الى ابي الفضل ابن العميد الكاتب أولاً، ثم يكتب الى ولده من بعده ابي الفتح ابن العميد، شاكياً حاله، عارضاً امره، طالباً الحظوة والرزق، وفي رسالته الأولى الى ابي الفتح التي حملها بنفسه متوجهاً الى الري حيث يلقاه، نجد أبا حيان أول مرة، يكتب بضراعة لا تليق بشأن كاتب مفكر مثله يمدح فيبالغ بالمدح، ويتملق فيبالغ بالتملق. وهو في رسالته هذه وما كتبه بعد ذلك من رسائل على شاكلتها، يبدو كاتباً موهوباً يتصرف بالكلام تصرف القدير المالك وسائل التعبير بوضوح واناقة ترافقها حرارة الصدق والانفعال بكل ما يكتب ويصف من حاله.

ولكن آماله في ابني العميد: أبي الفضل وأبي الفتح قد خابت، ولم ينل رزقاً ولا حسن منزلة، فانكفأ الى الصاحب بن عباد، وهو وزير مؤيد الدولة البويهي فما أصاب منه الا الخيبة والزراية أيضاً. فقد جعله الصاحب وراقاً في داره، ولم يدخله في زمرة الأدباء من حاشيته، ولم يعطه على الوراقة اجراً غير طعامه ومقامه، واحتقره فجعل اقامته مع الوراقين في كسر الدار فإذا اتيح له ان يحضر مجلساً من مجالسه، جعل مكانه في مؤخرة الحاضرين.

ولكن أبا حيان كان شديد الشعور بمكانة نفسه في الأدب والمعرفة، ويرى الصاحب اقل منه أدباً واطلاعاً، لذلك كان كلما قابله الصاحب بالامتهان قابله هو بالجفاء والاستعلاء.

ظل على ذلك نحو ثلاث سنوات حتى علم ان الصاحب قد امتلأ غيظاً منه، وانه موشك ان يفتك به، فهرب من وجهه (عام ٣٧٠) يقطع الطريق الى بغداد على قدميه من غير درهم ولا زاد.

ومن خيبته في ابن العميد أبي الفتح، والصاحب ابن عباد، نشأت فكرة كتاب كتبه بعد ذلك في ذمهما عرف باسم «مثالب الوزيرين».

عاد الى بغداد، ثم الى حرفة الوراقة، رغم قلة ما يكسب منها لبعض قوته،

وعاد كذلك الى الاشتغال بشؤون العلم والفلسفة ومجالس اهلها، ثم تيسر له ان يعمل (مراعياً لأمر البيمارستان) كما يقول هو، اي خفيراً له، بوساطة من صديقه أبي الوفاء المهندس لقاء اجر زهيد، وان يعمل بعد الخفارة في الوراقة والتأليف والاجتماع الى اصدقائه من رجال العلم.

وفي تلك الفترة وضع كتابه المعروف بـ «رسالة الصداقة والصديق»، ولكن هذا الكتاب لم ينسخه بصورته الأخيرة الا في اخريات عام ٤٠٠ هجرية.

وقد وصله صديقه أبو الوفاء المهندس، بعد ذلك، بالوزير أبي عبد الله ابن سعدان العارض، ولم يكن حظه من هذا بأحسن من حظه من الوزيرين السابقين.. وظل في بؤسه وضنكه، وعاد يشد الرحال من بغداد الى العديد من البلدان ينشد حالاً أحسن من حاله، ثم يعود خائباً.

شخصيته:

صحيح ان أبا حيان قد عرض كرامته وأدبه للمدح والملق والمهانة مراراً، وصحيح انه أرسل قلمه في الثلب والذم والهجاء مراراً ايضاً، وصحيح ـ بعد هذا ـ ان فقره وسوء حاله وحرارة شعوره بالغبن والظلم قد انعكست في آثاره الأدبية انعكاسات يبدو عليها طابع التشاؤم والحقد وسوء الظن بالناس. ولكن هذه الأشياء كلها لم تسلبه كل كرامته ولم تغير من قوة اعتداده بنفسه، ولم تصرفه عن طلب المعرفة ومحاولة الغوص الى حقائق الحياة والكون، والى اسرار النفس الانسانية، ولم تضع على عينيه حجاباً دون فضائل الكثيرين ممن عايشهم، اساتذة او اصدقاء او عشراء في طلب المعرفة. وان رسالة الصداقة والصديق، لخير دليل على ما كانت تزخر به نفسه من شعور ببعض الجوانب المشرقة من الحياة والناس، حيث اندفع الى تسجيل هذه الجوانب بقلب مشرق أيضاً، ونفس منفتحة لتعرُّف ينابيع الصداقة في القلب البشري وفي علاقات الاصدقاء، حتى ارتاد هذه الينابيع الى اقاصي مجاريها في النفوس.

بين التصوف والفلسفة:

وكان من نقائض شخصيته انه ظل بين النزعة الصوفية ونشدان الحقيقة الفلسفية

طوال حياته يتجاذبانه في مثل صراع او مأساة، فطوراً يستخلصه التصوف، وطوراً تستأثر به الفلسفة، وطوراً يحار بينهما، فلا هو بالتصوف خالصاً، ولا هو بصاحب للفلسفة وحدها.

وكل مؤلفاته انعكاسات لهذا الصراع بين ذينك النقيضين.

بين العامة والخاصة:

على رغم أن مأساة أبي حيان، في فقرة وحرمانه، كانت مأساة مجتمعه كله، مأساة جميع طبقات هذا المجتمع سوى الحكام والوزراء والقواد وبعض ذوي الحظوة عندهم من الأدباء والعلماء، لم يظهر في مؤلفاته ما ينبىء عن عطف منه على طبقات العامة من الناس، بل لقد رأيناه في بعضها يعلن مقته وكراهيته لبعض فئات العامة التي كانت تثور، في الحين بعد الحين، على سوء اوضاعها التي تشبه وضعه هو.

طلب اليه الوزير ابن سعدان، مرة، ان يحترف القصص للعامة، فاحرجه هذا الطلب، ولم يملك إلّا ان يقول له: «ان التصدي للعامة خلوقة وطلب الرفعة بينهم ضعة، والتشبه بهم نقيصة»[٤].

وقد فسر هو هذه الظاهرة، بعد ذلك، بأن انقطاعه للعامة يفوت عليه مجالسة أهل الحكمة. والواقع انها ظاهرة كانت شائعة في جماعة المثقفين يومئذ على الأغلب، وهي ظاهرة يصح ان نسميها «ارستقراطية» اهل الثقافة.

وربما كان منشأ هذه «الارستقراطية» ان ثقافة العصر كان يغلب عليها طابع الفلسفة المثالية، كما لاحظ الدكتور احسان عباس في كتابه «ابو حيان التوحيدي» (ص ١٧)، لذلك بات المثقفون في عزلة عن واقع مجتمعهم الى حد ملحوظ، ولم يستكشفوا الصلة التي تربط واقعهم بواقع سائر الطبقات الفقيرة المظلومة، ولم يدركوا الاسباب الواقعية التي أوجدت الاوضاع المشتركة بينهم وبين هذه الطبقات.

---

(٤) جاء ذلك في كتابه «الامتاع والمؤانسة» جـ ١ ص ٢٢٥.

كتبه :

وبسبب هذه الظاهرة «الارستقراطية» الثقافية، ظهرت كتب أبي حيان بالذات وكأنها وصف لمجتمع المثقفين وحدهم، على اختلاف أصنافهم واتجاهاتهم ومعارفهم.

ومهما نجد في كتبه من وصف جامع شامل رائع لكل التيارات الفكرية والأدبية في مجتمعه، بطريقته القصصية الحوارية الممتعة، فاننا لا نجد فيها صورة الاوضاع الاجتماعية العامة الا استنتاجاً.

وقد وصلنا من كتبه هذه اكثرها، رغم انه انساق في اواخر ايامه لفورة نفسية جامحة من فورات اليأس فأحرقها، ولكن من حسن حظ الأدب العربي ان كان معظمها منسوخاً ومحفوظاً لدى بعض اصدقائه فبقيت في تراثنا من أجمل ذخائر هذا التراث. ويذكر من كتبه الباقية في ايدينا حتى الآن: الامتاع والمؤانسة، المقابسات، رسالة الصداقة والصديق، الاشارات الالهية، البصائر والذخائر، الهوامل والشوامل. ولم يصلنا شيء من كتبه التي ذكرها ياقوت في «معجم الادباء»:

ـ الرد على ابن جني في شعر المتنبي ـ الرسالة في حالات الفقهاء في المناظرة ـ الرسالة البغدادية ـ الرسالة في الحنين الى الأوطان ـ المحاضرات والمناظرات ـ تقريظ الجاحظ.

خصائصه الفنية :

قبل الأخذ بعرض الخصائص الفنية لأدب أبي حيان، نرى ضرورة القول بأن أدبه، من حيث الموضوع، يمكن تقسيمه الى ثلاثة أنواع: ذاتي وصفي، وذاتي وجداني، وموضوعي. واذا كانت هذه الأنواع جميعاً تتسم بخصائص فنية مشتركة مستمدة من طبيعته الفنية العامة، وطريقته الانشائية، وطابعه الشخصي الى جانب طابع العصر، فان لكل منها، مع ذلك، خاصة منفردة يحسن الوقوف عندها، وجلاء مكانتها في جملة ادبه.

أ ـ الذاتي الوصفي :

هذا النوع من أدب أبي حيان، نقصد به تلك الرسائل التي انشأها في شكوى

حاله من اعواز وحرمان، ومن خمول ذكر واهتضام حق واهمال مكانة كان يراها لنفسه فوق ما يراها له ذوو السلطان أو «المحظوظون» لديهم.

والواقع ان هذا النوع من أدب الرجل، انما يصف مشكلة لم تكن مشكلته وحده في مجتمعه، وان جعل هو قضيته بالذات، موضوع شكواه، وقصر الحديث في هذه الرسائل على نفسه.

المشكلة بذاتها هي مسألة انقسام المجتمع الى منعَّمين ومحرومين، وقد كان أهل العلم والأدب والفكر، غالباً، في صفوف المحرومين الا من أوتي حظوة لدى كبراء الدولة، لسبب من الاسباب لم يكن يتبينه هؤلاء المفكرون على حقيقته، فجعلوا ينسبونه الى علل وأسباب مختلفة، اكثرها مشتق من نظرة كل واحد منهم الى قضايا الحياة والكون، ولكن على الغالب كان معظمهم يضع هذه المسألة موضع البحث في علاقة العقل بالمادة، أو علاقة العلم والمال، وقد ذهب الكثيرون في متاهات الحيرة بهذه المسألة الى القول مثلاً بأن الأدب أو العلم أو العقل لا اتفاق ولا اجتماع بينه وبين المال والغنى. وفي هذه المسألة بالذات قال شاعرهم:

هذا الذي جعل الافكار حائرة   وصير العالم النحرير زنديقاً

فهي، اذن، محنة الفكر منذ قديم الزمان وهي منذ ذاك موضع الحيرة والبحث والتفكير عند القوم.

أما أبو حيان، فقد تردد أمام هذه المشكلة بين مواقف متناقضة، فمرة هو مستسلم لضغط الحاجة وشهوة الشهرة، استسلاماً يبلغ الحد المتناهي في الضعف، فإذا هو يصف حاله لابن العميد، أو الصاحب بن عباد، أو الوزير بن سعدان، أو أبي الوفاء المهندس، مثلاً وصفاً صريحاً متخاذلاً فيه الضجر والقلق، فيه الضراعة والاستخذاء، وفيه المبالغة بالمدح والاطراء، وفيما هو يوغل في كل ذلك نراه يشعر فجأة باعتداده بنفسه، أو يشعر فجأة بالجرح العميق في كرامته من أثر هذا الاستسلام والاستخذاء، فيذكر شأنه في الأدب والعلم.

ومرة أخرى يعدل بمشكلته إلى اتجاه آخر، فإذا هو يميل إلى الزهادة والتصوف، كأنما داخله اليأس، أو كأنما أحس كبرياءه تنتفض وتتمرد على ضعفه

وتخاذله، ولكنه ما يلبث ان ينظر الى الأمر من جانب العقل الحائر حتى يثور بالزهد ذاته، اذ يراه مجرد وسيلة يأخذ بها المتزهدون، ابتغاء الحصول على ما يدعون انهم به زاهدون. من رزق ورفاه ودعة.

ومرة ثالثة، نراه يلجأ بمشكلته الى سبيل العلم والفلسفة، فاذا هو يحاول اقناع نفسه بأن هذا هو سبيل أهل العقل والحكمة، اما المال والثراء والرفاه فسبيل غيرهم، وقد يكون ذلك سبيل المحرومين نعمة العقل والحكمة وحدهم.

ومن النوع الذاتي الوصفي من أدب أبي حيان، ذلك النوع الذي ظهر فيه استسلامه لالحاح نكبة الفقراء وآلامها في حياته، حتى كتب رسائله تلك يطلب بها الى امثال ابن العميدوالصاحب وابن سعدان وأبي الوفاء، سداد اعوازه ورفع شأنه.

ويصح ان يدخل في هذا النوع من أدب أبي حيان، ما كتبه في ذم الوزيرين؛ ابن العميد، والصاحب، وغيرهما، جزاء انكماشهم عنه وتقصيرهم في سد حاجته الى المال ورفع منزلته الى القدر الذي يستحقه علمه وأدبه.

ذلك لأن ما كتبه بهذا الصدد هو أيضاً منبعث عن استسلامه لمشكلة الفقر ولكن على نحو من الشعور الجريح بالخيبة والامتهان بعد ان بذل ماء وجهه دون طائل.

ونحن نقرأ في رسائل الشكوى والمديح والرجاء، وفي كتاب «مثالب الوزيرين» الذي كان «رد فعل» لما أصابه من خيبة شكواه ومديحه ورجائه، ونقرأ في «الفعل» و «رد الفعل» كليهما أدباً فيه مرارة النفس وحرارة شعورها بانسحاق الكبرياء والكرامة.

ولذلك صح ان نسمي هذا القسم من أدب الرجل، بالأدب الذاتي الوصفي، فهو بالرغم من كونه وصفاً لحال نفسه، ولحال الممدوحين وقت الرجاء والمذمومين بعد الخيبة، يعبر في الوقت ذاته عن شعور هذه النفس وانفعالها الداخلي الحاد بما تبتلى به من حاجة الجسد الى القوت، ومن حاجة الانسان الى التحرر من الزلفى التي تؤذي كرامته.

وقد رأينا أبا حيان يعبر عن شعوره هذا صراحة، في ختام كتابه «مثالب

الوزيرين» حين يعتذر عن تكريسه هذا الكتاب للذم والهجاء، ثم يصرخ من اعماقه بهذا الكلام:

«وأني لأحسد الذي يقول:

اعد خمسين حولاً، ما علي يد لا جنبي، ولا فضل لذي رحم
الحمد لله شكراً قد قنعت، فلا اشكو لئيماً، ولا اطري أخا كرم

«لأني كنت اتمنى ان أكونه، ولكن العجز غالب، لأنه مبذور في الطبيعة، ولقد أحسن الآخر حين قال:

ضيَّق العذر في الضراعة أنا لو قنعنا بقسمنا لكفانا
ما لنا نعبد العباد اذا كا ن الى الله فقرنا وغنانا

«وادعو ههنا بما دعا به بعض النساك: اللهم صن وجوهنا باليسار، ولا تبذلها بالاقتار، فنسترزق أهل رزقك، ونسأل شر خلقك، ونبتلى بحمد من اعطى وذم من منع، وانت من دونهم ولي الاعطاء، وبيدك خزائن الارض والسماء، يا ذا الجلال والاكرام» (انتهى كلامه).

هذا القول الصارخ من اعماق ابي حيان، يكشف عن جراح المأساة في نفسه، ويرينا ان الرجل لم ينزل الى درك المدح المتزلف، او الذم السليط، الا وهو صراع محتدم في ذاته بين واقع الاضطرار اللجوج والكبرياء الانوف.

في ضوء هذه الحقيقة ننظر الى هذا النوع من أدبه نظرتنا الى لون من الأدب العربي ينطوي ـ رغم تفاهة موضوعه ـ على موقف انساني خاص امام مشكلة اجتماعية كانت دائماً مثاراً لتأملات وأفكار وفلسفات وآداب تنوعت فيها المفاهيم والاتجاهات والمذاهب والقيم.

وظاهرة أخرى في هذا النوع من أدب التوحيدي، هي قدرته الفنية على ان يكتب ما هو مكره على كتابته دون ان يبدو عليه التكلف، بل جاء مديحه وهجاؤه كلاهما في أسلوب مشرق مثير، يدعمه الخيال الخصب والذهن المتوقد، والثراء اللغوي

الباهر، مضافاً الى الثقافة الفنية الظاهرة في صوره وأفكاره وشواهده واستطراداته العديدة.

والظاهرة الثالثة ان هناك تلاحماً بين اجزاء الموضوع، رغم الاستطرادات، بحيث تبدو كل رسالة ذات وحدة متكاملة مترابطة، لا غنى لبعضها عن بعض..

ب ـ الذاتي الوجداني:

نقصد بهذا النوع من أدب أبي حيان، ما كتبه في مثل رسالة «الصداقة والصديق» و «الاشارات الالهية» مما يدخل في باب التعبير عن المعاني والشؤون الوجدانية العاطفية النابعة من احساسه الخالص.

ففي رسالة «الصداقة والصديق»، مثلاً، كان أبو حيان يتحدث عن هذه العلاقة الروحية بين الانسان والانسان، وهو يحاول أن يظهر بمظهر من يفلسف القضية ويعللها، وكأنها قضية عقلية تجريدية محضاً، ولكن محاولته هذه لم تستطع ان تخفي الحافز الذاتي القائم في وجدانه حين كان يسوق الكلمات وينظمها في نسق من الاسلوب الفني ينبض بالمشاعر البعيدة الاغوار من نفسه، ويتموج بدفعات من الحنين والظمأ الداخلي الى اصفى ينابيع هذه الوحدة بين روح وروح يضمهما دفء الصداقة، ويؤنسهما طرب الاتحاد والانجذاب والتعاطف.

نرى أبا حيان يسوق الكلام هنا، في ظاهر من الحكاية عن استاذه أبي سليمان المنطقي، ولكن حركة الحياة في كلامه، وحرارة الاحساس في أسلوبه، لا تدعان مجالاً للشك عندنا، ونحن نقرؤه، في ان الحكاية عن غيره ليست سوى طريقة وأسلوب يتخذهما وسيلته للتعبير عن مشاعره هو، لا مشاعر استاذه، وان الشكل الموضوعي الذي يحاول ان يظهر به الحديث في قضية الصداقة والصديق، ليس سوى ظاهرة سطحية يكمن وراءها ذلك النزوع الوجداني القائم في اعماقه الى الصديق الذي يجد عنده فرح المحبة الصافية الدافئة، ليؤنس وحشته، ويمسح كآبته، ويعوض عن حرمانه واخفاقه وامتهان كرامته وجراح كبريائه.

ولسنا نعتقد ان مجرد البراعة والقدرة على التعبير الدقيق، هما اللتان مكنتا أبا

حيان ان يلهم مثل قوله في رسالة الصداقة: «. . . وقلما نجتمع الا ويحدثني عني بأسرار ما سافرت عن ضميري الى شفتي ولا ندت عن صدري الى لفظي»، ومثل قوله: «. . واذا كنت اعشق الحياة لأني بها أحيا، كذلك اعشق كل ما وصل الحياة بالحياة، وجنى لي ثمرتها، وجلب لي روحها، وخلط بي طيبها وحلاوتها».

مثل هذا الكلام الملهم الرائع، لم يأت أبا حيان عن مجرد براعة بيانية أو طاقة تعبيرية ممتازة، بل نعتقد ان الذي امد براعته وطاقته هنا بروعة الدلالة وعمق الصورة ونفحة الحياة، ليس سوى رهافة حسه وشدة تعلقه بالحياة ولجاجة ظمئه الى انس الانسان بالانسان، وهو المحروم هذا الانس، فوق حرمانه خفض العيش، بل أبسط العيش. .

في «الاشارات الالهية»:

وفي «الاشارات الالهية»، كما نرى في مناجاته الحارة التي يتحدث بها عن الغريب والغربة، نرى أبا حيان يبلغ الذروة في حساسيته الظامئة الملهوفة.

انه هنا يبدع لوناً من الأدب يرتفع الى مستويات شامخة في أدب الوجدان النازع نزعة المتصوفة.

والتصوف في هذا الباب من أدب أبي حيان، ليس سوى تعبير عن قلقه الجامح، وحنينه اللاهف الى السمو بنفسه عما ارغمته عليه ظروف حياته من حالات الضعف البشري تجاه الحاجات المادية الملحة التي عانى منها مأساة حياته.

لقد كتب هذه المناجاة حين بلغ من تجارب العمر نهاية المأساة، وحين اوهنت هذه التجارب كل آماله، فاذا هو على حدود اليأس، واذا هو يستشرف مراحل حياته الماضية من فوق الآمال والمطامع، ومن فوق شهوات المجد والمال، فيرى الى كل ما صنع للناس من زلفى ومدائح ومطاعن، والى كل ما تردد في ذاته من اتجاهات ونزعات واراء، ثم يرى الى ما أصاب وما اخطأ في كل ذلك، ثم يجعل هذه المناجيات تعبيراً عن يأسه ونزوعه إلى الخلاص من أخطائه، وانجذاباً نحو مثل عليا تبعد به عن شعور الضعف والعجز والاخفاق، الذي استحال عنده الى شعور المتصوف بالغربة حتى في

موطنه، فكيف بأبي حيان وهو غريب عن وطنه المادي والروحي، بل استحال عنده الى شعور بالغربة حتى عن الغربة ذاتها كما يعبر هو، وكما يعبر المتصوفة كذلك.

والقيمة الفنية لهذه المناجيات انها جاءت في أدب الرجل وهو في مرحلة النضج الفني. ومن هنا ظهرت فيها شخصيته المستقلة، وظهر فيها طابعه الأدبي بكل خصائصه المتميزة. فهو هنا يختلف عنه في كل ما كتب من قبل ومن بعد، لأنه يكتب عن ذاته وحدها، عن مشاعره وخواطره مباشرة دون وساطة شخصيات اخرى يحكي عنها، او يصف افكارها، لتكون وسيطاً بينه وبين القارىء في معالجة قضايا العلم والفلسفة والأدب والحياة والناس، كما كان شأنه في كتاب «المقابسات».

هنا ينطلق أبو حيان بكل ما عنده من موهبة الأداء والبيان، وبكل ما عنده من طاقات الاحساس والتأمل والتخيل، وبكل ما اختمر في كيانه الوجداني من تجارب وثقافات ونزعات.

هنا أبو حيان ذاته، لا يتفيأ ظلال غيره، ولا يقبس ضياءه من شمس غير شمسه، وان كانت ظلال نفسه هنا جزءاً من ظلال الحياة العامة في مجتمعه، ولكنها هذه المرة قد امتزجت بشخصيته وطابعه ومواهبه، وأخذت نسيجها من مادة تجاربه في أمله ويأسه، في انتصاره واخفاقه، في لذته وألمه، في قدرته وضعفه.

ج ـ الأدب الموضوعي:

اما هذا النوع من أدب أبي حيان، فميزته هي كونه وضع الكثير من قضايا الفكر في عصره بصورة موضوعية لم يدخل فيها شؤون نفسه طرفاً من الاطراف، الا في نطاق السرد والحكاية. فهو هنا يسجل افكار الغير وآراءه في تلك القضايا التي كانت يومئذ من هموم المثقفين عامة، فلاسفة كانوا ام لغويين ام علماء فقه وشريعة وكلام وفلك وحيوان وطبيعة.

فقيمة هذا النوع من تراث أبي حيان انه يؤدي الى الاجيال اللاحقة رسالة المؤرخ دون ان يقصد التاريخ لذاته.

فكتاب «الامتاع والمؤانسة»، وكتاب «المقابسات» مثلاً، كلاهما يضع امامنا قضايا

الثقافة العربية للقرن الرابع في صور من الحوار تتحرك فيها الشخصيات نابضة بالحياة، طليقة من قيود الحذر والاحتراس والتزمت والخوف والرياء، تنطق ببيان أبي حيان ذاته، ذلك البيان الشائق المتع الصريح الجريء، المطواع لكل فكرة مهما بلغت من الدقة والغموض والتعقيد.

فأبو حيان لا يؤرخ، اذن، حياة الفكر العربي في عصره، وكفى.. بل هو - الى ذلك - يرسم شخصيات اهل هذا الفكر بملامح نفوسهم وملامح عقولهم معاً. فنحن امام هذه الشخصيات نرى حياتهم وعواطفهم وطرائق سلوكهم، بقدر ما نرى افكارهم وقضايا العلم والفكر في عصرهم.

فهو بينما يبسط، هنا، موضوعات المعرفة والثقافة السائدة يومئذ، على نحو من الموضوعية، يحلل - في الوقت نفسه - شخصيات العلماء والمثقفين الذين يدخلون في مؤلفاته هذه، تحليلاً يذهب الى اعماق نفوسهم، ودوافع تصرفاتهم،

فليس صحيحاً انه يروي، هنا، الافكار والاراء مجرد رواية، كما انه ليس صحيحاً ايضاً، انه يختلق هذه الافكار والآراء، وينسبها الى اصحابها زوراً وتحريفاً. بل الصحيح انه ينقل اشخاصهم وافكارهم وآراءهم الى جو من بيانه الفني، حيث يحيون ويفكرون ويبحثون بطلاقة ووضوح وصراحة، ولعلهم ما كانوا ليستطيعوا ذلك لو انهم تحدثوا إلينا هم من غير وساطة أبي حيان..

بين الشكل والمحتوى:

يبدو لنا من مجموع ما نقرأ من آثار أبي حيان، انه لم يكن ممن تلهيهم الصورة اللّفظية والبيانية عن فكرة الموضوع ومحتواه، بل نراه يدقق في اختيار اللفظة والعبارة، لكي يجلو الفكرة بدقائقها، ولكن طواعية اللغة له، وثروته اللفظية الغزيرة، تخيل لنا انه مأخوذ بسحر الكلمة عن واقع مضمونها التعبيري.

فهو حين يتحدث عن الطبيعة، مثلاً، في الليلة الخامسة والثلاثين من ليالي «الامتاع والمؤانسة»، جواباً لسؤال من سأل: «ما الطبيعة؟»، يقول:

«فهي - أي الطبيعة - قوة نفسية، فان قلت عقلية لم تبعد، وان قلت الهية لم

تبعد. وهي التي تسري في اثناء هذا العالم، محركة مسكنة، ومجددة ومبلية، ومحيية ومميتة. وتصاريفها ظاهرة للحسائس، وهي بالمواد اعلق، والمواد لها أعشق، وليس لها ترقي النفس (في الثاني) الى عالم الروح، لأنه لا كون هناك ولا فساد. فلو رقيت الى هناك لبقيت عاطلة، وليس كذلك النفس، فإن لها في عالمها البهجة والغبطة، والحبور والسرور، والدوام والخلود، والخلافة الالهية، الخ . . ».

نراه هنا يزاوج العبارات، ويتدفق بالكلمات والنقائض، ونحسب انه يلهو ويتأنق، في حين هو يقصد من كل كلمة وعبارة معناها ومضمونها الفكري بالدقة والضبط، ليزيد القضية جلاء، ويصل من الفكرة الى أبعد أعماقها.

ومعنى هذا ان أبا حيان يجهد نفسه في أن يجمع حق المعنى وحق اللفظ معاً، ويلائم بين جمال العبارة ودقة الفكرة، وقد صرح هو بذلك في وصية وجهها لطلاب العناية بالبلاغة في كتابه «البصائر والنظائر» (جـ ٣ ص ٧) فقال:

«فمن اوائل تلك العناية، جمع بدد الكلام، ثم الصبر على دراسة محاسنه، ثم الرياضة بتأليف ما شاكله كثيراً أو وقع قريباً إليه، وتنزيل ذلك على شرح الحال: ان لا يقتصر على معرفة التأليف دون معرفة حسن التأليف، ثم لا يقف مع اللفظ وان كان نازعاً شيقاً حتى يفلي المعنى فلياً ويتصفح المغزى تصفحاً، ويقضي من حقه ما يلزم في حكم العقل، ليبرأ من عارض سقم، ويسلم من ظاهر استحالة، ويعمد حقيقته أولاً، ثم يؤسسه ثانياً، ليترقرق عليه ماء الصدق، ويبدو منه لألاء الحقيقة».

مقارنة مع الجاحظ:

قيل ان أبا حيان اخذ طريقته البيانية من الجاحظ. وهذا صحيح الى حد، ولكن أبا حيان ليس عنده من طريقة الجاحظ سوى مسحة الترسل وظاهرة الاشراق، مع التزام للازدواج المشبه ازدواج الجاحظ. ثم يفترق عن أبي عثمان بعدة أمور:

أولاً: ان الجاحظ يكتب من خارج ذاته، أي انه يصف الاشخاص والاشياء كما يراها لا كما يحسها بمشاعره، فانت تقرأ عنده الصورة بكل تفاصيلها، وبكل ابعادها، ولكنك لا ترى منه فيها الا وجهه الضاحك، اما قلبه فلا تشعر بخفقه بين اجزاء الصورة.

وهذا على خلاف أبي حيان، فهو ـ أي أبو حيان ـ يكتب من وراء قلبه وعقله وعينه معاً، تحسه يتنفس ويلهث، وتدركه يتأمل ويفكر، وتراه ينظر ويرسم. ولذلك خلا أدب الجاحظ، على الاغلب، من الأدب الذاتي الوجداني الذي اخصب به ادب أبي حيان.

ثانياً ـ لم يستطع أبو حيان ان يتخلص من حركة الفن الزخرفي الشائعة في أدب عصره، وان حاول التمرد عليها في اوائل عهده بالكتابة، فقد خضع لها في أواخر نضجه، ولا سيما حين كتب «الاشارات الالهية»، اذ اغرقه العصر بسجعه، فسبح فيه مع السابحين..

ثالثاً ـ ان الجاحظ قد اخضع اسلوبه لشخصياته، بينما أبو حيان قد اخضع شخصياته لاسلوبه.

يعني ان أبا عثمان يكتب باسلوب الشخصية نفسها كما تعيش وتتكلم في حياتها اليومية، اما أبو حيان فلا يدع أحداً من شخصياته تتكلم الا بلغته واسلوبه وطريقته.

وسبب ذلك ان الجاحظ كتب عن فئات متعددة متناقضة في مجتمعه، وأبو حيان لم يكتب الا بلسان فئة واحدة، هي فئة كبار المثقفين ولا سيما الفلاسفة.

ومن هنا كان ذلك الاختلاف الظاهر بين الجاحظ وأبي حيان في ان الاول لم يأب على العامية ان تدخل في أدبه، وأبى عليها أبو حيان ذلك، حتى بلغ من ابائه ان عاب بعض العلماء لتسامحهم أحياناً في امر الفصحى وقواعد النحو.

بين الأدب والفلسفة:

لا شك ان أظهر ما تتميز به آثار أبي حيان، كونها اقامت في التراث الفكري العربي أدباً يأخذ مادته من الفلسفة، فاذا الفلسفة تتلون بلون الأدب، وتتنضر برواء الفن، واذا الأدب هنا فكر وثقافة وليس خيالاً محضاً، أو نسجاً بيانياً يشبه الفن الزخرفي الخالص الذي يروق العين ولا يحرك الفكر.

فهو حتى في مناجياته «الصوفية» حين استبعد الفلسفة، وكفر بها، نراه يناجي بعقل المفكر والفيلسوف، وان كان يحسب انه يناجي بقلب الصوفي ووجدانه فقط..

والحق ان هذا اللون من الأدب يضع أبا حيان في منـزلة رفيعـة من أدبنا العـربي القديم، لأنه أغنى هذا الأدب بالابعاد الفكرية، بقدر ما أغنى اللغة العـربية بـدلالات مفرداتها في مجال التعبير الدقيق المطواع عن مضامين المعرفة الفلسفية ومصطلحاتها دون ان يتحيف جمالية الفن او يفرط بوقع الكلمة ومـوسيقيتها في الـوضع الـذي تتخذه من عمارة الجملة ووحدة الموضوع.

١٩٦١

ادب «المقامات»
نشأ ظاهرة اجتماعية فنية، لا ظاهرة فنية

هنـاك رأي شائـع لدى بعض البـاحثين والنقـاد، من متأخـرين ومعاصـرين بأن أدب «المقامات» منـذ ظهر في النـثر العربي، عـلى صورتـه المتميزة في «مقـامات» بـديع الزمان الهمذاني الرائد الأول لهذا الفن، انما ظهر لغرض محض لغوي. وهم يقصـدون ان البديع ومن جرى على طريقته بعد ذلك حتى عهد الحريري والعهود التـالية لـه، لم ينشئوا هذا الطراز من النثر الا وسيلة لاظهار المقدرة اللغوية، أو لحفظ غريب اللغة في قـوالب انشائيـة، او لتكون هـذه القوالب نمـاذج للمتعلمين يحفـظونها عن ظهر قلب، فيتعلمون بها مفردات وأساليب الانشاء في وقت معاً، ويتخذونها عدة وأداة جاهزتين.

فهل صحيح هذا الرأي، وهل يثبت للنقد العلمي القائم على فهم العلاقة بـين الأدب ـ كل فنون الأدب ـ وبين الحياة، حياة المجتمع البشري اطلاقاً؟..

اذا سلمنا بأن هذه العلاقة بين الأدب والحياة، علاقـة واقعية لا يمكن انكـارها، وقد صرنا الى زمن لم يبق فيه من ينكرها ولا بوجه، فانه من البداهة ان يقوم في اذهاننا اذن، ان نشوء فن من فنون الأدب مهما كان شأنه في عصر معين وفي مجتمع معـين، لا بد ان يكون بين نشوء هذا الفن وبين عصره ومجتمعه صلة أقـوى حياة وأعمق أصولاً من مجرد كونه ظاهرة لغوية، على هذا النحو الميكانيكي الذي يفسرون به ظاهرة نشـوء «المقامات».

ذلك حين ننظر للمسألة نظرة عامة، تنطلق من هذا المبدأ العام الذي يثبته العلم والواقع كلاهما.

أما حين نرجع للتخصيص والتحديد، أي حين نضع أيدينا على نصوص «المقامات» ذاتها، من «مقامات» بديع الزمان الهمذاني قديماً الى «مقامات» اليازجي والمويلحي في العصور العربية الحديثة، فان الأمر يتضح على وجه يزيل اللبس والشك والتردد.

نقول هذا، غير متجاهلين الفروق الكثيرة العميقة بين النماذج التي ظهرت للمقامات منذ، البديع الهمذاني حتى المويلحي، من حيث القيم الفنية أولاً ومن حيث مدى تجاوب هذه النماذج وتلك مع حياة عصرها ومجتمعها، ثانياً.

غير ان قضية الفروق هذه، قضية أخرى لها حديث آخر. وانما الذي يعنينا الآن، هو القول بأن فن «المقامات» حين نشأ، وحين مضى يثبت وجوده في الأدب العربي طوال العصور التي اعقبت عصر البديع، لم يكن قط محض ظاهرة لغوية، كما يفسرون الظاهرة، بل كان أولاً، وحتى آخر أيام حياته، احدى الظاهرات الاجتماعية الفنية المتصلة بسبب أو أكثر من سبب الى حياة كل عصر ومجتمع كان له فيهما وجود.

وليس هذا، كما قلت انفاً، مجرد افتراض يمليه علينا المبدأ العام افتراضاً نظرياً تجريدياً مطلقاً، بل النظرة النقدية التطبيقية في نصوص «المقامات» ذاتها تفرض هذه الحقيقة وتثبتها واقعاً فعلياً.

وكم أود لو ان الوقت يسعفني فاجعل البحث في هذا الباب شاملاً جميع «المقامات» في جميع العصور التي ظهرت فيها، حتى يتسنى لي توفير الجهد الكافي لكشف وجوه العلاقات الاجتماعية والفنية بينها جميعاً وبين عصورها ومجتمعاتها.

وبما أن الوقت ليس بمسعفي الآن على البحث الشامل فسأقصر هذا البحث على «مقامات» بديع الزمان وحده.

وليس من مهمتي هنا، ان أدخل في الفروع الثانوية التقليدية للبحث كالكلام على اسم «المقامة» كيف تطور ونشأ، وكالكلام على ان «المقامة» هل تدخل في باب

القصة أو لا تدخل؟. فان بعض الفروع قد حققه مؤرخو الأدب العربي لغوياً وتاريخياً، وبعضها يحتاج الى بحث خاص.

بين بديع الزمان، وابن دريد.

ولكن، قبل البدء بالموضوع، أود ان أقف قليلاً عند هذا الخلاف بين الباحثين المتأخرين في ان بديع الزمان الهمذاني هل هو المنشىء الأول لفن «المقامات»، لم يسبقه إليه سابق، او هو كتبها معارضاً أحاديث ابن دريد المتوفي عام ٣٢١ هـ؟.

الدكتور زكي مبارك[١]، مثلاً ينفي سبق البديع الى هذا الفن، ويرى ان ابن دريد هو مبتكره، معتمداً نص أبي اسحاق الحصري في كتابه «زهر الآداب» (جـ ١ ص ٣٠٧ ـ الطبعة الثانية) الذي يقول فيه، حين يتحدث عن أدب بديع الزمان، انه عارض الأحاديث الاربعين لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي بأربعمئة مقامة في الكدية، ويقارن مقامات البديع بأحاديث ابن دريد، مفضلاً صاحب المقامات على صاحب الأحاديث تفضيلاً لا يخلو من رائحة التعصب والمبالغة.

وينبري الدكتور شوقي ضيف للتشكيك في كلام الحصري هذا، وفي دلالته على ما اراد الدكتور مبارك اثباته من سبق ابن دريد للبديع في ابتكار فن المقامات. واحتج الدكتور ضيف لتشكيكه ذاك بأن ما رواه أبو علي القالي في «أماليه» عن ابن دريد، يدل ـ من بعض الوجوه ـ على ان احاديثه كانت تخالف مقامات الهمذاني في موضوعها، من حيث ان احاديث ابن دريد ـ كما يرويها صاحب الأمالي ـ «تدور حول حكايات عربية قديمة، للتاريخ والحب فيها نصيب، بينما اقاصيص بديع الزمان تدور على التسول والكدية، وقد نسجت كلها حول شخصية واحدة، هي شخصية أبي الفتح الاسكندري»[٢].

وفي رأيي ان الخلاف في هذا الشأن ينبغي ان يحسم بطريقة اخرى هي أقرب الى منطق التاريخ والحياة والفن. ذلك انه ليس لصاحب فن من الفنون ان يدعي هو،

---

(١) النثر الفني في القرن الرابع، جـ ١، الباب ٣ ص ١٩٨ ـ ١٩٩.
(٢) الفن ومذاهبه في النثر العربي ـ شوقي ضيف ـ ص ١٧٤.

او ينسب الناس اليه، انه خلق فنه خلقاً عفوياً ارتجالياً منعزلاً عن دورة الحياة في مجتمعه وعصره، غير متأثر بها ومتفاعل معها. بل الأمر على العكس أي انه ما من فن يولد ـ حين يولد ـ الا وهو مسبوق بمراحل من الحمل والمخاض تمر في جيل أو أجيال من الأفكار والقرائح والمشاعر والتطورات الاجتماعية ترافقها تطورات في الأدب والفن واللغة والمعارف البشرية عامة.

وفي موضوعنا، لا يصح القول بوجه مطلق ان بديع الزمان ابتكر فن المقامات بنفسه في معزل عن حركة التطور الأدبي والاجتماعي خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، كما لا يصح القول ان بديع الزمان تأثر، حين ابدع مقاماته، بأحاديث ابن دريد وحده، وكأنه لم يكن في ذلك العصر من ينشيء الأدب على نحو ما انشأ ابن دريد، أو على نحو ما انشأ بديع الزمان، سوى هذين الكاتبين. .

علاقة فن المقامات بأوضاع العصر

المسألة ليست كذلك. وانما هي مسألة أدب عربي يتطور مع الحياة العباسية، كما كان يتطور مع الحياة الأموية،وتنشأ في ثنايا حركة التطور هذه جذور فنون جديدة تلائم الذوق الحضاري الجديد الذي كانت تنميه الحضارة العباسية وتلائم ـ من جهة أخرى ـ أوضاع الحياة الاجتماعية التي كانت تتناقض تناقضاً صارخاً يزدادا حدة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، بالأخص.

وما من شك في ان بديع الزمان الهمذاني اول من عبر عن الذوق الفني والأوضاع الاجتماعية لعصره ومجتمعه بهذا النحو الخاص من التعبير الأدبي الذي سمي بـ «المقامات». ورغم هذه الحقيقة التاريخية، ليس من الصحيح ان نقول في «مقاماته» انها وليد الأيام ذاتها التي شغل فيها نفسه باخراجها على هذا النحو، ولا ان نقول انها وليد ذهنه وخياله بمفردها دون سابق وجود للشخصيات التي تحيا وتتكلم في هذه المقامات، او للأسلوب الفني الذي رسم به حياة هذه الشخصيات وافكارها ومشاعرها وتصرفاتها.

وانما الفضل الأوحد لبديع الزمان انه أول من اتخذ هذه الصيغة القصصية البدائية، على نحوها الخاص المتميز، في رسم شخصيات كانت موجودة فعلاً، بأدوات

فنية كانت أداة العصر كله فعلاً.

أبو الفتح الاسكندري، هذا الأديب العاثر المتفاصح المتسكع تحايلاً على العيش والناس، المتنكر للقيم العليا، الهازىء بفضائل الحياة وسجايا العقل والخير والعدل والطيبة البشرية والرجاء والحياء وسائر المواضعات الاجتماعية الخيرةِ هل هو بدعة العصر؟ هل هو خلقة بديع الزمان نفسه؟. أم هو واحد من ألوف أمثاله يعيشون لحماً ودماً في غمار مجتمع يمتحن بألوان من الفقر والحرمان والجوع المشرف بأهله على الموت؟.

قلت: ألوف، واقصد هذه الفئة من الأدباء والمثقفين العاثرين الذين لم تنفتح لهم أبواب الخلفاء والأمراء والوزراء وقادة الجيش وكبار القضاة ولم ينالوا نصيباً من ذلك «السخاء» الاسطوري يغدقه هؤلاء المستأثرون بنعم الحضارة الجديدة على الندمان والمارحين والماجنين، بينا لا يجد سائر أهل العلم والفكر والأدب حتى أدنى بلغة العيش واتفهها.

قصدت هذه الفئة وحدها، ولو انني قصدت غيرها من الفئات الاجتماعية العريضة لقلت مئات الألوف والملايين، الذين كان يفتك بهم الجوع والمرض والقتل وتفتك بهم العاهات الروحية جراء العاهات المعاشية هذه.

من صلب هذا المجتمع المشوه ولدت فئة المكدين (الشحاذين)، ومن هذه الفئة ولد أبو الفتح الاسكندري، بطل «مقامات» بديع الزمان الهمذاني، قبل ان يكتب البديع مقاماته.

بل لقد كان مولوداً وموجوداً منذ كتب الجاحظ عن «خالد بن يزيد» في «بخلائه». ولكن «أبا الفتح» تكاثر وتفاقم امره في عصر البديع حتى صار قطاعاً اجتماعياً ضخماً يزيد المجتمع تشويهاً، ويزيد آفاته وعلله فتكاً في حضارة عربية بلغت ذروة ازدهارها، وبلغ استئثار فئة واحدة من هذا المجتمع بنعمائها ذروة تفسخها. فما كان للأدب الا ان يرى وان يسجل وان يبتكر اساليب جديدة للرؤية والتسجيل، فكان هذا الفن الجديد الذي اطلعه بديع الزمان ليتناول الظاهرة القائمة اقرب تناول وأيسره الى اذهان جيله.

ولست ازعم ان بديع الزمان قصد تسجيل هذه المظاهرة في شكل «المقامات» عن ارادة واعية، وعن تصميم عبأ له ذهنه ووعيه وخياله ليخرج به نقداً اجتماعياً، كما نفهم اليوم بالأدب الاجتماعي او السياسي الناقد.

ولكن الوعي والتصميم هذين ليسا شرطاً ضرورياً في الأدب والفن حين يصف الأدب والفن ظواهر المجتمع البارزة الحادة، او حين يصفان الظواهر التي يتمخض بها المجتمع قبل ان تولد وتصبح من الوقائع التي تصدم المشاعر والأفكار والقرائح الموهوبة.

ان للأدب والفن من الحساسية المرهفة النافذة، ومن العلاقة الوثيقة العميقة بالحياة، ما لا يحتاجان معه للقصد والتصميم والتعبئة الواعية، وانما شأن هذه الحساسية وهذه العلاقة، ان تلتقط الظواهر الاجتماعية من تلقاء ذاتها، وبعفوية تشبه ان تكون وعياً وقصداً وتصميماً.

موضوعات «المقامات»

على انني اشك في ان بديع الزمان كتب هذه المقامات بعفوية تامة، دون قصد ولا ارادة واعية للظواهر الاجتماعية الصارخة في زمنه، فان هذا النَّوع من وصف ظواهر المجتمع كلها تقريباً، يحملنا على شيء من الظن بأنه كتب بعض مقاماته وهو يريد أمراً غير الفن لذاته. وأحسب انك حين تقرأ «المقامة الرصافية» مثلاً، لا تستطيع ان ترد هذا الظن يراود ذهنك قهراً، فهو لم يترك شنيعة مما يشوه ذلك المجتمع المتفسخ الا وصفها بتلاحق وتسارع، وكأنه يريد ان لا يفوته منها شيء، ويخشى ان تنتهي «المقامة» دون ان يحصي كل البشاعات الاجتماعية المتكاثرة التي يرى، ولو من زاوية صغيرة، من مجتمع كبير.

في منتصف الطريق بين الرصافة ودار الخلافة، عند مسجد «أخذ من كل حسن سره» يقف «عيسى بن هشام»، راوي المقامات وبطلها الثاني دائماً، فاذا قوم يتأملون سقوف المسجد ويتحدثون بدهش عن روائع العمران والزخرف فيه، ثم يميل بهم الحديث في اخرياته الى عاهات مجتمعهم، فلا يدعون صغيرة ولا كبيرة من هذه العاهات الا تناولوها بالنقد والتعداد.

ترى، أكان هذا من بديع الزمان مجرد عبث باللغة والصيغ الانشائية ليحفظها المتعلمون، وليبهر بها المنشئين؟ . .

حتى «المقامة المضيرية» الضاحكة الفكهة، تقرؤها فلا تستطيع ان تمنع خاطراً يهمس في نفسك قائلاً: اقصد الهمذاني بهذه الصورة الضافية المتلاحقة الحركة والمشاهد والاحاسيس، ان يحشد كلاماً لغوياً وصيغاً انشائية، ثم ان يضحك ويضحك ليس غير؟ . . أم تراه قصد امراً وراء ذلك كله لعله يكون نفاذاً الى نفسية تاجر من تجار زمانه، هو نموذج بشري من اولئك الناس الذين يجمعون المال ويكدسون العمران، ويتباهون بالنعمة على مثال «أبي الفتح الاسكندري» من مقاليل العصر ثم يحولون بينهم وبين اكلة «مضيرة» شهية لا يعرفون طعمها الا خيالاً وحلماً؟ . .

وهذه المنزلة للمال في عصر البديع كما تصفها «المقامات»، إذ كان ـ أي المال ـ فوق كل الأقدار والقيم والفضائل، أكان الهمذاني يقصد بابرازها لمجرد ان يرصف كلامه لغوياً وصيغاً انشائية، أم كان في سريرته دافع أقوى واعمق من ذاك لعله هو دافع النقمة والحنق ان ينحدر مجتمعه الى حيث لا قيمة عنده للانسان الا بمقدار ما يكون في صناديقه من دراهم ودنانير؟ . .

في ظني ان لا ظلم يصيب الأدب والفن كمثل القول بأن كاتباً أنشأ تلك الفصول الزاخرة بالحياة والحركة والصور الانسانية المتنوعة، انما انشأها للعبث اللغوي والصيغة الانشائية ليس غير؟ . .

وهذه «المقامة البغدادية» التي يحتال فيها «أبو الفتح الاسكندري» على قروي بسيط من قرى السواد[٣] العراقية، رآه في شوارع بغداد يسوق حماره لفرط ما به من عناء، فيحاوره «أبو الفتح» سائلاً عن أبيه، ويغالطه عن اسمه، وكأنه يعرفه، ثم يغريه بأكلة شواء في السوق يتحلب لها ريقه شهوة، وهو المحروم الجائع فيستجيب القروي للاغراء الماكر، وهو يحسب انه مدعو لهذه الاكلة دون ثمن، حتى اذا استوفيا معاً أطيب الشواء، والحلواء، تسلل «أبو الفتح» من على الخوان، وتوارى في مكان

(٣) كانت تطلق كلمة «السواد على القرى العامرة الخصبة المغروسة الممتدة من البصرة حتى تكريت في شمال بغداد.

بحيث يـرى صاحبـه القروي المسكـين ولا يراه هـذا، فلما استبطأه القـروي قـام إلى حمـاره، فأمسك به صاحب الشواء من قميصه، وقال له:

ـ أين الثمن؟.. فقـال القـروي: أكلتـه ضيفـاً.. «فلكمـه لكمـة، وثنى عليـه بلطخة».. ثم يرغمه على دفع عشرين درهماً، فيحل القروي كيس دراهمه مـرغماً وهـو يبكي..

تلك صـورة يرسمهـا بديـع الزمـان بمهارة وبسـاطة لا يخـالطهـا نَقْص، فتتموج بالحركة النشيطة تتـلاحق فيها الألـوان والأشياء والاشخـاص بحرارة وحيـوية، وتجيء العقدة ويجيء حلها، فيحدثان للقارىء شعورين متناقضين: هـذا يثير ضحكـه، وذاك يثير اشفاقه على انسان بسيط فقير وقع في فخ الحيلة وفجع بما يحرص عليه حرصه عـلى الحياة من قليل المال..

المقامات كظاهرة فنية

ذلك ما يقـال في المقامـات «البديعيـة» من حيث مضمونها. أمـا القول فيهـا من حيث الشكـل الفني، فانـه أيسر وأظهـر من ان ينحـرف بـه البـاحث الى تلك المقـالـة الشائعة التي تزعم ان بديع الزمان انما كتب المقامات بدافع لغـوي انشائي منعـزل عن ظواهر الفن النثري في عصره.

لقـد كان فن النـثر العربي في حـركة تـطور جارفـة عارمـة، ترافق حـركة الحيـاة الحضارية في العصر الزاهر. كان هذا الفن يزداد تعقيداً كلما ازدادت الحضارة العباسية تعقيداً. فمنذ عبد الحميد الكاتب وابن المقفع، ثم الجاحظ، اخذ النثر العربي يتنقل في مراحل من الترسل الى الصناعة والزخرف وكتابة الرسائل والدواوين الى تناول الشؤون العامة من حياة المجتمع بمختلف جوانبها. حتى اذا جاء عصر بديع الزمان كان النثر قد بلغ ذروة هـذا التطور، وصـار احتفالـه بالصنـاعة والـزخرف البـديعي والبيـاني يـوازي احتفاله بالمواضيع الاجتماعية والسياسية والعلمية والفلسفية بوجه شامل.

ومن الخطأ التاريخي النقـدي ان ننظر الى تـطور النثر في ذلـك العصر من جانب واحـد، أي جانب الشكـل دون المحتوى. ان كثيـراً من الباحثـين المتـأخـرين، حـين

يـدرسون أدب ذلـك العصر، يغرقـون في استقصاء النـواحي الشكليـة في هـذا الأدب وحدها.

وما ندري، حين نقرأ مثـل هذه «المقـامة» أيصـح ان نقول فيهـا انها مجرد كـلام لغـوي وصيغ انشـائية، للحفظ والتعليم أم نقـول ان هذه الحيـاة المتناقضـة في مجتمـع الهمذاني قد ألحت عليـه، وهو الأديب المـوهوب المـرهف الاحساس، ان يصفهـا هذا الـوصف الحي الصادق بمثـل هذه الصيغـة القصصية الـواقعية تتحـرك فيها الحيـاة من داخل الحادث والمشهد ذاتيهما؟..

حتى «المقامة الصيمرية» التي اخذها البعض مـأخذ التعليم والعـظة، ليست هي ما وصفوا لو انهم تعمقوهـا قليلاً، غـير متمسكين بـالعرض من الكلمـات التي قدمهـا «البديع» في مطلع المقامة، تاركين جوهر الحكاية ككل، وحدة متماسكة.

«فالمقامة الصيمرية» هذه كغيـرها، تـرسم صورة حيـة ساخـرة لفئة معينـة، من مجتمع الكاتب هي فئة «أهل البيوتات والكتاب والتجار، ووجوه الثناء من أهـل الثروة واليسار والخبرة والعقار» كما وصفهم هو بالنص في مقدمة المقامة.

ليس في هذه الصورة جفـاف الوعظ والتعليم، بـل هي حـافلة بالسخـر وحلاوة الفكاهة والصور «الكـاريكاتـوريـة» المرسومة باتقان وابداع.

ولو ان القارىء استقصى مقـامات البـديع بنفسـه، متحرراً من الـرأي التقليدي «المتوارث» لرأى، من حياة ذلك العصر ألواناً وصنوفاً لا حصر لها، تتمثل له صـور حيـة متحركة لا تزال، رغم القرون التي مرت عليها، بادية العافية والجدة.

كانت عنايتهم منصبة على السرد التاريخي، من سيـرة الأديب وعـلاقـاتـه بـالطبقـة الحاكمة على الأكثر، وقلما نجدهم يبذلون هذه العناية بـالعلاقـة بين النتـاج الأدبي نفسه وأوضاع الحياة السائدة عصره.

ففي عصـر بديع الزمان، كان لا بد للنثر العربي، وقد بلغ ذلك الحد من تطوره

---

(٤) «وجوه الثناء» يعني بها وجوه النابهين ذوي الشهرة والصيت.

«الصناعي» - اذا صح التعبير -، وبلغ ذلك الحد أيضاً من علاقته بالفئات الجديدة المتكاثرة المتفاقمة الأثر في المجتمع، كفئة المكدين وأمثالها، وتصارعها مع الفئة الارستقراطية ومع القيم والمفاهيم الاجتماعية والانسانية التي ترتبط بحياة هذه الفئة - أقول: كان لا بد للنثر العربي في عصر بديع الزمان - والحال هذه - ان يبحث عن صيغة او صيغ جديدة ينتقل اليها لاستيعاب حركة التطور الفني في مجال يكون فيه للخيال بعض الحرية، غير مقيد بقيود الرواية والنقل والاسانيد التقليدية.

كان التمهيد لهذا التطور الجديد، او هذه الصيغ الجديدة، قد سبق حركة بديع الزمان الهمذاني، كما قلنا، سواء من حيث الشكل أم من حيث المضمون، فالصناعة البديعية كانت قد اكتملت اسبابها وأدواتها في كتابات عدد من اعلام هذه الصناعة كابن العميد والصاحب بن عباد وأبي بكر الخوارزمي، وأبي اسحاق الصابي الخ..

وكذلك كان الجاحظ قد مهد لبديع الزمان العناية بفئة المكدين حين كانت هذه الفئة في بدء نموها وتكاثرها، فلما جاء دور بديع الزمان كانت قد اصبحت ظاهرة اجتماعية حادة تشغل من المجتمع جانباً ضخماً وهموماً تسد الآفاق على الناس.

من قلب هذه الحركة التطورية شكلاً ومضموناً، انبثق فن المقامات وكان بديع الزمان أول من صاغ هذا الفن استجابة لكل تلك العوامل الفنية والاجتماعية. وليس لنا ان نطالب بديع الزمان بان تكون استجابته صادرة عن وعي وتصميم، كما أشرنا من قبل، فقضية التطور، في كل زمان ومكان وفي كل مسألة فنية أو اجتماعية، انما هي قضية موضوعية مستقلة عن ارادة الناس، وقد يظهر في الناس من يفطن لها ويجري معها على فهم وادراك، ولكن مسيرتها ليست رهناً، دائماً، بفطنة من يفطن لها ويعيها. وان كان لا بد من القول ان هذه الفطنة وهذا الوعي يوفران العوامل الديناميكية الدافعة لحركة التطور أسرع فأسرع، وانضج فانضج.

والخلاصة ان نشوء فن المقامات على يد بديع الزمان الهمذاني في الثلث الأخير من القرن الرابع الهجري، انما كان ظاهرة اجتماعية فنية ديالكتيكية، لا ظاهرة لغوية ميكانيكية، كما يصورها بعض الباحثين من المتأخرين والمعاصرين.

١٩٦١

معركة القديم والحديث في الأدب العباسي

بالرغم من التحولات السياسية والاجتماعية والفكرية التي حدثت بعد قيام دولة العباسيين، لم يحدث تطور في الأدب يتناسب مع هذه التحولات، الا بعد انقضاء وقت طويل، وبعد رسوخ التغيرات الجديدة في كيان الدولة وفي النظام الاجتماعي وبعد ان اصبحت التحولات الفكرية جزءاً كيانياً من المجتمع العباسي.

وليس ذلك غريباً عن طبائع الأمور تماماً. فان الأدب عملية عقلية شعورية وجدانية معاً، فلا بد ان يمر زمن على التحولات العامة حتى تتكون لدى مبدعي الأدب علاقة عقلية وشعورية وجدانية بينهم وبين هذه التحولات، بحيث تصبح هذه العلاقة في صميم تفكيرهم ووجداناتهم فيبدعون ادبهم حينذاك انعكاساً تلقائياً لكل ما يتمثل في عقولهم ومشاعرهم من أوضاع المجتمع الجديد ومفاهيمه واحواله النفسية.

في ضوء هذا الواقع نرى التقاليد الأدبية التي كانت سائدة جيل العصر الأموي قد احتفظت بوجودها واستحواذها على أشكال الأدب ومضامينه في اوائل العهد العباسي، حتى قويت حركة التفاعل الفكري، في المجتمع الجديد واكسبته طابعه الخاص المتميز به عن طابع المجتمع الأموي بكل اوضاعه وانظمته وعلاقاته الاجتماعية والاقتصادية.

ولكن ليس معنى ذلك ان الأدب ظل واقفاً لا يتحرك ولا يتجدد مع احوال

مجتمعه، بل الأمر على العكس، فقد اهتز الأدب لكل ما حدث من جديد، وما كان يمكن - بالطبع - الا ان يهتز ويتأثر ثم يتأهب للتجديد والتطور مع كل تجدد وتطور في الحياة العامة، لان الأدب واللغة وكل اداة تعبيرية، انما هي كائنات حية مرتبطة بهذا الكائن الحي، الانسان. فكيف يمكن ان يتطور الانسان ويتجدد وتبقى ادواته التعبيرية جامدة راكدة.

فماذا نعني اذن حين نقول ان الأدب لم يتطور مع الانقلابات السياسية والاجتماعية التي حدثت للمجتمع العربي بعد قيام الدولة العباسية؟

نعني اولاً ان هذا التطور لم يحدث مباشرة بصورة ميكانيكية عفوية، بمجرد حدوث تلك الانقلابات بل حدث على مراحل متطاولة متشابكة لا تظهر بينها الحدود والفواصل الحاسمة، أي ان القديم والجديد بقيا زمناً يتعايشان في المجتمع العباسي، ولكن على اختلاف في مستوى كل منهما بالنسبة للآخر باختلاف المراحل.

ونعني ثانياً ان التطور الأدبي الكامل ما كان يمكن ان يحدث الا بعد صراع طويل بين القديم والجديد تبدو فيه الغلبة للقديم في البداءة، ثم يتعادلان، ثم تظهر الغلبة للجديد بعد ان يكون قد نما واشتد ساعده واكتملت رجولته.

كان هذا الصراع ضرورياً لأن طبيعة المحافظة على القديم الراسخ الجذور تشتد مقاومتها كلما رأت الجديد يتحرك وينتفض ويتوثب ليشق طريقه الى حيث يخلع القديم عن عرشه ويتبوأ هذا العرش وحده. وفعلاً كان الصراع بين القديم والجديد في الأدب بعد الانقلابات السياسية والاجتماعية والفكرية طوال العصر العباسي الأول صراعاً حاداً نلمس اثره بوضوح في معظم الآثار الأدبية التي انشئت في تلك المرحلة، شعراً كانت ام نثراً.

من مظاهر هذا الصراع مثلاً، ان نرى فريقاً من شعراء ذلك العصر لا يزال يجري على التقاليد الكلاسيكية لبناء القصيدة كما كانت في الجاهلية وصدر الاسلام والعصر الأموي من ضرورة الاستهلال بذكرى الرحيل ووصف الاطلال والابل ومشاهد الصحراء وجوائها، ثم التخلص الى الموضوع المقصود فجأة مهما كان الموضوع مدحاً أو فخراً أو رثاء، بل حتى لو كان غزلاً أو نسيباً، وان نرى هذا الفريق يحرص

على ان تكون لغة القصيدة ذاتها من لغة اهل البادية ومن غريب هـذه اللغة بـالأخص وبصياغتها العفوية وبأوزانها الطويلة الرنانة وتراكيبها المجلْجلة وموسيقاها الخارجية، كما تجلجل الاجراس باعناق الابل في جوف الصحراء القفر الموحشة الساكنة.

وفي الوقت نفسه، وفي محيط بغداد أو البصرة أو الكوفة، نـرى فريقـاً من الشعراء يحاول التمرد على هذه التقاليد، ولكنها محاولة ثائرة حيناً وحذرة متحفظة وجلة احيـاناً، وهذا الفريق الذي يحاول التمرد انما يمثـل روح الجديـد الذي يتحـرر ويهتز مـع حركـة التطور العامة وهو يريد ان يعبـر عن طبيعة هـذه الحضارة الجـديدة، بـاسلوبها النـاعم وترفها، وباشياء الحياة اليومية المستجدة فيها، وبافكارها ومعانيها ومشاهدها العمرانيـة والطبيعية من قصور وحدائق وملاهي وغلمان وقيان وغناء ورقص وخمر..

وكيف يعبر الشعر عن هذا الجديـد الحضري بلغـة الباديـة وتراكيبهـا واساليبهـا واوزانها وضجيج موسيقاها المتباعدة الطبقات والنبرات؟..

الذين يحملون راية الجديد يشعرون ان حاجات حياتهم ومشاعرهم تـطلب منهم شعراً حضريـاً، بألفـاظ هامسـة لينة ونغم هـادىء سريـع وصور من تلك الصـور التي يرونها ويحسون وجودها وألوانها ويتأثرون بها، وأسـاليب طريئـة خضراء نـدية، فكيف السبيل الى ذلك؟

ان القـديم يتشبث بهم، وان المحافـظين على القـديم يقطعـون عليهم الطريق، ينذرونهم بان مخـالفة القـديم انما تعني انتهـاك قدسيـة التقاليـد الموروثـة ذات القوالب الجاهزة..

وهؤلاء المحافظون انفسهم يجدون في مدرسة اللغويين والنحويين سلاحاً صارمـاً يسلطونه على رؤوس انصار الجديـد، وهذا السـلاح مخيف رهيب، لأن اصحاب هـذه المـدرسة ظلوا طـوال العصر العباسي الأول وبعض العصر الثـاني هم المـرجـع في نقـد الأدب، شعره ونثره، وهـم النقـاد الذين يـرجع اليهم العصر في تقييم العمـل الأدبي، ورأيهم هو الذي يرفع من يشاء ويضع من يشاء..

والقضيـة هنا ان مقـاييس هؤلاء النقاد هي ذاتهـا مقاييس اللغـويين والنحـويـين الذين يمثلون مدرسة القديم المحافظة المتزمتة.. وأساس هذه القضية ان تلك المقاييس

تقوم على ركنين راسخين: اولهما الاعتقاد بأفضلية أدب الجاهلية، وأخلاق الجاهلية، وكل عاداتها وسجاياها وتقاليدها. وثانيهما، ان شعراء الجاهلية لم يدعوا معنى شعرياً الا قالوه «وهل غادر الشعراء من متردم»؟.

وعلى هذين المقياسين صار كل ما يأتي من الشعر أو النثر على طريقة الجاهلية، لغة واسلوباً ومعنى ووزناً، هو الأدب الصحيح الصريح النسب والحسب الذي يؤخذ به ويقدم صاحبه على غيره ويستشهد به في اثبات قضية نحوية أو لغوية، وصار كل ما يأتي على غير هذه الطريقة ليس بالأدب الصحيح الصريح النسب.

ولكي يحفظ القديم نفسه من عاديات الجديد وغاراته ابتكر اصحاب المدرسة اللغوية سلاحاً مشتقاً من معدن هذين الركنين في مقاييسهم، وهو ذلك الاصطلاح الذي صار يطلق على أهل الجديد، نعني به اسم «المولدين».. وصار هذا الاسم يعني عندهم الحد الفاصل بين ما يصح الأخذ به في تصحيح اللغة، وما لا يصح. فكل ما جاء قبل المولدين هو حجة لا ترد، وكل ما جاء منهم ليس بحجة.

يكفي ان يقول أبو نواس، مثلاً: «كأن صغرى وكبرى من فقاقعها»، حتى يؤخذ قوله دليلاً على فساد لغة المولدين «لأنه اخطأ في استعمال «صغرى وكبرى» من غير «الـ» على غير القياس في أفعل التفضيل.. ويقيناً انه لو كان واحداً من شعراء الجاهلية أو صدر الاسلام أو حتى العصر الأموي استعمل الكلمتين كما استعملهما ابو نواس، لاتخذ نقاد المدرسة المحافظة ذلك حجة على صحة استعمال أفعل التفضيل غير المضاف وغير المُلْحَق بكلمة «من» مجرداً من اداة التعريف «أي الالف واللام» ولو انه كان من الممكن لك ان تسأل اصحاب تلك المدرسة ان يذكروا مثالاً آخر من اخطاء أبي نواس لما وجدوه.

وصفت لك وجهاً من وجوه الصراع بين القديم والجديد في ذلك العصر.. على ان هناك وجهاً آخر أعجب وأظهر دلالة على مدى شدة هذا الصراع وحدته، وعلى مدى نفوذ مدرسة اللغويين والنقاد الذين كانوا يحمون هذه المدرسة ويدعمون مكانتها محافظة على القديم وتشبثاً به..

أعني بهذا الوجه الآخر ان الصراع قد كان يحدث حتى بين الشاعر ونفسه، لا

بين فريق من الشعراء وفريق آخر فقط. فهذا بشار وأبو نواس ومطيع بن أياس، وحتى أبو تمام بالذات، كان الواحد منهم ـ وكلهم من الحاملين لواء الجديد ـ يضطر ان يجري على طريقة القديم ليثبت وجوده ويبرهن على قدرته وتضلعه بلغة البادية واسلوبها ونهجها، وليتقرب الى اصحاب المدرسة النقدية اللغوية المحافظة. فان أبا نواس المتمرد على القديم الساخر دون حذر في مثل قوله:

قل لمن يبكي على رسم درس   واقفاً ما ضر لو كان جلس

هو نفسه أبو نواس الذي يقول على طريقة المعلقات في قصيدة من قصائد المديح في شعره يصف الناقة:

اليك ابن مستن البطاح رمت بنا   مقابلة بين الجديل وشدقم(1)
مهارى اذا اشرعن بحر تنوفة(2)   كرعن جميعاً في اناء مقسم
نفحن اللغام الجعد ثم ضربنه   على كل خيشوم نبيل مخطم(3)
الى ابن عبيد الله حتى لقينه   على السعد لم يزجر لها طير أشأم

ألا ترى ان هذا الشعر غريب عن حياة المجتمع العباسي وكأنه مشتق من صميم الجاهلية بلغته وصوره وتراكيبه وموسيقاه اللفظية؟ فهل شاعر مجدد يحيا حياة الحضارة العباسية بكل جوارحه وعقله ووجدانه، يقول هذا الشعر الا مرغماً ليرضي أقطاب المدرسة اللغوية الحاملة لواء القديم؟ أليس هذا نوعاً من الصراع بين القديم والجديد حتى في ذات الشاعر الواحد؟ ذلك يدلنا على مبلغ قوة القديم في عصر أبي نواس وعلى مبلغ العناء الذي يتحمله الجديد لاثبات قدميه في صعيد الحياة الجديدة المتطورة.

بل هناك وجه ثالث لذلك الصراع بين القديم والجديد في حقل الأدب يومئذ: لقد كان حتى شعراء البادية الذين يترددون على الذين يتصارع في نفوسهم الحفاظ على

(1) مستن البطاح: كناية عن السير مجاهداً في البطاح. الجديل: الحبل المفتول. الشدقم: الواسع الشدقين.
(2) تنوفة: الصحراء لا ماء فيها ولا انيس.
(3) اللغام: زبد افواه الابل. الجعد: الزبد المتراكب بعضه فوق بعض. الخيشوم: طرف الأنف. المخطم: بالخيطم اي المقود.

النهج القديم والنزوع الى عناق الجديد «فانهم لما وفدوا على المدن وجدوا الناس يعجبون بمقطوعات الغناء وما فيها من رقة وليونة، فلما رأوا ذلك وعرفوا هذه الصناعة بالمدن حاولوا ان يقلدوها وان يحدثوا لانفسهم نسيباً كنسيب العباس بن الاحنف وغيره»[1].

* * *

هذه المعركة ذاتها وجدت ميداناً رحباً أيضاً في قضية الأوزان الشعرية، فانه حين شاع الغناء في مدن العراق وفي بغداد بالأخص واصبح حاجة يومية من حاجات أهل القصور، وتهيأت له العناصر البشرية من الجواري والقيان، والعناصر الأدبية من شعر الغناء الصوتية، هنا كان لا بد من معركة بين الحفاظ على أوزان الشعر الغنائي القديم، ومحاولة تحوير هذه الأوزان بحيث تتلاءم مع حاجة الغناء الجديد الى قصر المسافة بين النبرة والنبرة، والنغمة والنغمة والفاصلة والفاصلة والوقفة والقفة، والى قصر السلم الموسيقي نفسه بجملته، أي ان هذه الملاءمة احتاجت الى الأوزان الشعرية القصيرة بينما كان الغناء القديم يعتمد الأوزان الطويلة، ولكن يلاحظ ان المعركة في هذا الميدان لم تكن القوة فيها للقديم بل يبدو ان الجديد هنا كان على جانب من القوَة استطاع به ان يفرض نفسه على القديم دون ان يعاديه. وذلك بفضل توزيعه الأوزان بين اغراض الشعر، فالطويلة للأغراض الكلاسيكية كالمدح والرثاء وامثالها، والقصيرة لشعر الغناء. وهذه موجودة فعلاً ضمن الأوزان الكلاسيكية نفسها ولم يستحدث العباسيون منها سوى اثنين، هما المقتضب والمضارع.

* * *

وقد كان لأبي عثمان الجاحظ موقف ظاهر في معركة الجديد والقديم هذه، وهو الموقف المناصر للجديد سواء بطريقته الكتابية التي وسَّعت مجالات النثر العربي الى كثير من شؤون الحياة الجديدة حتى الشؤون اليومية العادية من حياة الناس، ام بنقده المدرسة اللغوية المحافظة التي تحدثنا عنها آنفاً، كما في مثل قوله «ولم أرَ غاية النحويين إلا

(١) شوقي ضيف في كتابه «الفن ومذاهبه في الشعر العربي» ص ٨٧، طبعة بيروت مكتبة الاندلس.

كل شعر فيه اغراب، ولم ار غاية رواة الاشعار الا كل شعر فيه غـريب أو معنى صعب يحتاج إلى الاستغراب»[1].

على ان معركة القديم والجديد هذه لم تستمر حدتها الا ريثما اخذ الجـديد مكـانه في الحياة العباسية واكتمل نموه وتطوره وذلك منذ القرن الرابع الهجري عهد أبي الطيب المتنبي وأبي العـلاء والشريف الـرضي، اذ نضجت الحركـة العلميـة واختمـرت الحيـاة الاجتماعية والفكرية في عقول الأدباء ووجداناتهم حتى صارت الصلة بينهم وبين هـذه الحياة صلة عقلية وجدانية كيانية، وصار الابداع الأدبي يصـدر عن هذه الصلة تلقـائياً دون قصد وتعمد وتكلف، وحينذاك استقرت الاسـاليب الأدبية شكـلاً ومضمونـاً على طابع وفقَ طابع العصر.

١٩٦٢

(١) كتاب البيان والتبيين جـ ٣ ص ٢٢٤.

ازدواجية.. ام «تقية»؟

يلحظ الباحث المعاصر في تراث الفكر العربي، ولا سيما التراث الواصل الينا من الأعصر العباسية، ظاهرة يقف عندها في شبه حيرة، لا يدري كيف يفسرها، ولا كيف يخرج منها برأي علمي يطمئن إليه العقل.

يرى عالماً مثل جابر بن حيان، او الكندي، او ابن الهيثم، حتى ابن طفيل، ثم يرى مفكرين من طراز الجاحظ، أو الفارابي، أو ابن سينا، أو الغزالي نفسه - يرى الباحث كل واحد من هؤلاء وامثالهم من عظماء الفكر العربي في تلك العصور. يؤمن بالعقل، ويعتمد التجربة الحسية في كشف قوانين الطبيعة، أو يعتمد قانون الجدل العلمي والمنطقي في استخلاص الحقائق الكونية، ويرى بعضهم يتخذ منهجاً علمياً سليماً في الحصول على المعرفة، ويصل بهذا المنهج الى كشوف رائعة، واستنتاجات قيِّمة، وقد أضافوا جميعاً الى المعرفة الانسانية، بفضل ايمانهم بالعقل واعتمادهم اياه ثروة ضخمة من المعارف والحقائق افادت منها النهضة العلمية الأوروبية في عصر الاحياء وما بعده افادات لا تزال في المكان المرموق من تاريخ الحضارة البشرية الحديثة.

ثم يرى الباحث ان هؤلاء العظماء، رغم ثقتهم بالعقل، ورغم اهتدائهم بهدى التجربة والمناهج العلمية، يستسلمون في جانب آخر من اعمالهم الفكرية، الى المعرفة الغيبية الصرف، واحياناً يبالغون في الاستسلام الى حد انهم يعتمدون الحدس النفسي

الخالص البعيد عن منطقة العقل والنظر العلمي، بل النظر الاسلامي الاصيل نفسه، بل قد يجاوز بعضهم كل مناطق الادراك الانساني الى ضباب الاوهام والطلسمات. .

هذه الظاهرة ليست فردية، وليست قاصرة على افراد معدودين، بل لها صفة الظاهرة الواسعة الغالبة، حتى ليخيل الينا ان كل واحد من اولئك العلماء والمفكرين العظام المبدعين، يظهر في تراثنا العلمي الفكري بشخصيتين متناقضتين كل التناقض: احداهما، شخصية العالم أو المفكر المؤمن بالعقل، الواثق بقدرته العظيمة على فهم قوانين الكون والطبيعة، وعلى الوصول الى المعرفة بطريق التجربة الحسية أو بالمناهج العلمية التي تأخذ بأساليب الاستقراء والاستنباط كليهما معاً، أو بأحدهما. والثانية: شخصية الحدسي، أو الصوفي، أو «الطلسمي» - اذا صح التعبير - المنكر لقدرة العقل، اليائس من تحصيل الحقيقة بطريق الوجود الكوني الموضوعي، طريق المعرفة التجريبية، أو المنهجية العلمية المستمدة اصولها ووسائلها من هذا الوجود ذاته بصفته الواقعية الموضوعية.

صحيح ان هذه الظاهرة موجودة حتى في عصرنا الحاضر المتطور، فلسنا ننكر ان علماء ومفكرين معاصرين عدة يبدون على هذا النحو من الازدواج والتناقض، ولكن لا نجهل ان الأمر مختلف جداً بين تناقض اسلافنا وتناقض معاصرينا. . فان كثيراً من عوامل التناقض عند بعض علماء عصرنا وبعض مفكريه، يأتي من طبيعة الأنظمة الاجتماعية في البلدان الحديثة المتطورة وهي طبيعة التركيب الطبقي الحديث في المجتمعات المعاصرة، ونعني - على التحديد - المجتمعات الرأسمالية البالغة مرحلتها الاحتكارية. .

ونقول، بايجاز، ان العلاقة الطبقية بين بعض علماء هذا العصر وبعض مفكريه، وبين الطبقات البورجوازية الكبرى، كثيراً ما تفرض على هذا البعض من العلماء والمفكرين نهجاً في التفكير يخالف مناهجهم العلمية والجدلية ذاتها، فمن جانب نراهم في أكمل شخصياتهم العلمية والفكرية المنهجية السليمة، ومن جانب آخر نراهم على النقيض من ذلك تماماً، حين يأخذون بمفاهيم وأفكار وآراء أَيْسَرُ شأنها أَنَّ تستجيب لمصالح الطبقات التقليدية ذات الامتيازات الاستغلالية، وانها بذلك تخالف منطق العلم ومنطق القوانين الكونية التي يأخذ بها العلم، ولا سيما العلم الحديث البالغ

مرحلة عالية من التطور والتقدم. . وأقول مرة أخرى ان هذا ينطبق على البعض، وليس عامّاً مطلقاً. .

ولكن من العسير ان نجري هذه الطريقة ذاتها في تفسير التناقض والازدواج عند اسلافنا القدامى، لان التميز الطبقي كما هو في العصر الحاضر، لا يصح اعتباره قائماً في الاعصر العباسية، وحتى العلاقة الطبقية بين العلماء والمفكرين في تلك الاعصر وبين مجتمعهم لم تكن على نحو يشبه العلاقة التي تربط بعض علماء عصرنا ومفكريه ببعض طبقات مجتمعهم المعاصر. . فنحن نعلم ان كثيراً من العلماء والمفكرين العرب في الاعصر العباسية، كانوا الى الفقراء أقرب منهم الى ذوي اليسر والرخاء والجاه، بل نحن نعلم ان بعضهم قد ابدع افضل أعماله العلمية او الفكرية، وهو رازح بأثقال الفقر والاعواز حتى الجوع. .

فكيف يمكن، والحال هذه، ان نفسر تناقضهم ذاك بمثل ما نفسر تناقض بعض العلماء والمفكرين في الاعصر الحديثة؟. .

والواقع ان الباحث اليوم في تراثنا العلمي والفكري قد يصل في دراسته لبعض علمائنا ومفكرينا الى نتائج باهرة من حيث دلالتها على بلوغ اولئك العلماء والمفكرين الى حقائق كونية تبقى لها جدتها وروعتها وقيمتها العلمية والفكرية حتى في عصر التطور والتقدم الحاضر. . ولكن ما ان يرى الباحث نفسه وقد اوشك ان يخلص من تلك النتائج الباهرة الى حكم راجح في دراسته هذه، حتى يصطدم بالجانب الآخر من آثار اولئك العلماء والمفكرين. وهو الجانب الذي يقعون منه في الغيبية، او الصوفية، او «الطلسمية». . أي في المنطقة البعيدة كل البعد عن مناطق النظر العقلي أو المنهج العلمي التي يكونون قد عاشوا في مناخاتها، وتكيَّفوا بطبيعتها، واكتشفوا في ظلالها عظيم الحقائق وجليل المعارف. .

واني لحديث العهد بعالمنا العظيم، جابر بن حيان، الذي وصلت في رحلة فكرية مع سيرته العلمية الى غاية كدت اراني عندها اجرؤ على القول بأنه لذو رأي في الكون والطبيعة يقرب جداً من أعظم الاراء العلمية الحديثة تطوراً وتقدماً. ولكن سرعان ما اصطدمت بـ «الجانب الآخر» من آثاره وآرائه، حين بلغت في رحلتي تلك،

«منطقة» الغيبيات.. فاذا «الطلسمات» عنده «علم» قائم على ساقين، ثم اذا به هنا الى الخرافة أقرب منه الى العلم، رغم انه صاحب منهج علمي دقيق سليم.

ومثل هذه التجربة حدثت لي في العام الماضي مع فيلسوفنا العظيم، ابن طفيل صاحب «حي بن يقظان»..

ويقيناً انه ما من باحث معاصر يأخذ بأحد المناهج العلمية المعاصرة، الا وقد عانى مثل هذه التجربة في دراسة رجال الفكر العربي في أعظم عصوره.

فما سر هذه الظاهرة؟.. ما تفسيرها العلمي الواقعي؟.. أيمكن ان نرجعها الى ازدواجية في شخصية كل من اولئك العلماء والمفكرين العظام، ثم نفسر هذه «الازدواجية» بكونها ظاهرة تاريخية لم يكن من منطق التطور التاريخي ان يتخلص منها العقل العربي في عصوره تلك؟..

ولكن، اذا صح الاعتراف بظواهر «الازدواجية» في شخصية الانسان، في أي عصر كان، هل يصح القول بأن الشخصية الانسانية تحتمل «الازدواجية» هذه؟.. نعني، هل «تزدوج» الشخصية الانسانية في الفرد حقاً وفعلاً؟..

نستبعد ذلك، وانما يخيل لنا انه واقع، في حين ان الأمر ليس كذلك، فكل ما نراه ـ ظاهراً ـ من قبيل «الازدواجية»، ليس هو الا نوعاً من التركيب الشخصي المعقَّد الناشيء عن العلاقات الاجتماعية بين الفرد ومجتمعه وظروف بيئته، وهو تركيب تتلاحم فيه الجوانب المختلفة، وتتفاعل على نحو من الوحدة، وان تناقضت اجزاؤها.. فاذا فسرنا «الازدواجية» بهذا المعنى من الوحدة المركَّبة، كان لنا ان نقول بصحة وجود هذه الظاهرة في الشخصية الانسانية، اما اذا كان القصد بها وجود شخصيتين اثنتين في ذات الفرد الواحد، فان «الازدواجية» غير موجودة في انسان ما، ولا يمكن ان توجد..

وعلى كل حال، نعتقد ان الظاهرة التي يلحظها الباحث في بعض العلماء والمفكرين العرب في الاعصر العباسية، ظاهرة التناقض بين جانبهم العلمي وجانبهم الغيبي، ليس من الصواب ان نفسرها عند هؤلاء جميعاً بتفسير واحد، اي بالازدواجية بمعناها الأول، وهو معنى التركيب الشخصي المعقَّد الناشيء عن العلاقات الاجتماعية

وظروف البيئة التاريخية، بل ان كثيراً من اعراض هذه الظاهرة يصح تفسيره بأمر آخر غير الازدواجية . .

فهناك حقيقة تاريخية من حقائق الاعصر العباسية نستطيع ان نفسر، في ضوئها، ذلك التناقض الذي نلحظه في سيرة بعض علمائنا ومفكرينا السالفين . .

هذه الحقيقة، هي ما كان يعترض رجال العلم والفكر، اكثر الاحيان، من سيطرة رأي الدولة على آرائهم في مجالات البحث والاجتهاد والكشف العلمي، او ينبغي ان نقول، بتعبير أوضح، ان الحرية الفكرية غالباً ما كانت تتعرض لارهاب فريق من رجال الدولة النافذين الذين كانوا في الغالب من ذوي الرأي المذهبي، وكانوا ـ لذلك ـ يحاربون الآراء العلمية أو الفكرية أو المذهبية التي تكون على خلاف آرائهم، أو على خلاف مصالحهم، وامتيازاتهم . .

من هنا يمكن القول ان ظاهرة التناقض التي نلحظها الآن عند بعض اولئك العلماء والمفكرين، هي ـ في الغالب ـ ليست دليل «الازدواجية» بقدر ما هي دليل «التقية» . . أي انها كانت تعبيراً عن محاولة للتهرب من اضطهاد الدولة، أو اضطهاد بعض رجال الدولة ذوي الكلمة النافذة والسيطرة الفعلية . .

فإذا كان عالم أو مفكر قد التزم نهجاً علمياً أو فكرياً يعتمد منطق الجدل العلمي، أو التجربة، أو منهج العقل، وأدى به ذلك الى استخلاص حقائق معينة عن الكون والطبيعة والحياة، ثم التفت فرأى ان إعلان هذه الحقائق سيعرضه الى نوع من الاذى او نوع من الاضطهاد، أو نوع من العزلة عن المجتمع، لجأ الى «التقيَّة» . . لجأ الى هذا التناقض بين تفكيره العقلي و «معارفه» الغيبية . . لجأ الى هذا التناقض ينقذ به حياته، أو ينقذ به سيرته، أو ينقذ به آثاره العلمية، أو الفكرية القيّمة السليمة الصحيحة . .

في ضوء هذه الحقيقة نستطيع ان نفسر كثيراً من الظاهرات التي يخيل لبعض الباحثين اليوم انها تدخل في باب «الازدواجية»، وما هي من «الازدواجية».

١٩٦٢

المنهج العلمي عند:

جابر بن حيان، امام العلوم الطبيعية

نرى من فروض عرفان الجميل، جرياً على افضل تقاليدنا العربية، ان نستهل هذا الحديث عن جابر بن حيان، بتحية مجلس السلم العالمي تحية تقدير، لاختياره شخصية علمية عظيمة من تاريخنا الحضاري للاحتفال لها هذا العام في جملة الاحتفالات التذكارية السنوية لكبريات الشخصيات العالمية ذات الاثر التقدمي في تاريخ تطور البشرية ثقافياً وحضارياً. وهذه ثاني مرة يكرِّم فيها مجلس السلم العالمي تاريخنا الثقافي بعد تكريمه في العام الماضي لذكرى فيلسوفنا العربي ابن طفيل صاحب «حي بن يقظان».

وبعد، فإن الحديث عن جابر بن حيان، في مناسبة ذات مستوى عالمي كهذه المناسبة، يقتضيان ان نتعرف افضل جوانب هذه الشخصية العربية العالمية الخصبة المتعددة الجوانب. ولا شك ان الطابع العلمي المنهجي هو الجانب الأفضل الجدير بأن يذكر به جابر بن حيان في عصرنا، والجدير بأن يتعرفه جيلنا العربي على نحو من الجلاء والوضوح والدقة وفقاً لمنهجية هذا العصر ومفاهيمه في البحث واحياء التراث القومي الحضاري.

شكوك وغموض!

غير ان «جابر» رغم شهرة اسمه وشهرة آثاره العلمية في الاوساط الاكاديمية

العالمية، منذ عصر النهضة الاوروبية حتى اليوم، قد احيطت شخصيته، عن قصد او غير قصد، بأستار من الشكوك لم تقتصر على ناحية واحدة، بل شملت أكثر من ناحية. . فقد اختلف في تاريخ مولده ومكانه، واختلف في اصله ومذهبه ومكان نشأته، واختلف في نسبة بعض مؤلفاته إليه، بل لقد اختلف حتى في حقيقة شخصيته، هل هي شخصية واقعية ام خيالية! . .

● ليس نادراً في تاريخ الفكر العربي ان تحاط بالتشكيك شخصيات اشتهرت اسماؤها وآثارها في الأدب أو الفلسفة أو العلم، كامرىء القيس، وابن طفيل، كما حصل التشكيك بكثير من مشهور الكتب والدواوين والقصائد في تاريخنا الثقافي، من حيث نسبتها الى شخصيات متعددة في عصورمتباعدة.

ولعل هذه الظاهرة نشأت من اضطراب الأحداث التاريخية وتداول الآثار الفكرية بين ذوي الخصومات في الحكم والسياسة والمذاهب، وضياع الكثير من الاسانيد والوثائق الصحيحة والمؤلفات العديدة الكاشفة، وتشتت الكثير من مخطوطاتها الاصلية أو المنسوخة في بلدان الغرب والشرق، اثناء عصور الفتح والغزو والاستعمار الأجنبي التي تتابعت على بلاد العرب، وذهاب العديد منها كذلك طعمة للنيران والأنهار والاتلاف المتعمد منذ حملة هولاكو على بغداد حتى حملة الصليبيين على بلاد الشام. .

وقد تعرض جابر بن حيان لخصومات سياسية ومذهبية وشخصية، اثناء حياته ذاتها، فرضت عليه الاختفاء والتشرد زمناً، وتركت جرائرها تعمل في آثاره العلمية تضييعاً وتحريفاً وتشكيكاً بعد ذلك.

ومهما يكن من فعل هذه العوامل كلها، فان اسباب التشكيك بشخصية جابر بن حيان وبنسبة بعض آثاره إليه، لا تقوى على الثبات امام النقد العلمي الموضوعي، ولا تستطيع ان تطمس حقيقة وجوده وشخصيته وحقيقة كونه هو مؤلف تلك الآثار العديدة المنسوبة إليه.

مصادر الشكوك

اما الشك بوجوده، فقد بدأ الحديث عنه منذ اوائل القرن الرابع الهجري، وكان

ابن النديم صاحب كتاب «الفهرست» الذي عاش في اواسط ذلك القرن، هو أول من تحدّث عن هذا الشك في كتابه المذكور، قائلاً:

«. . وقال جماعة من اهل العلم وأكابر الورّاقين ان هذا الرجل ـ أي جابر بن حيان ـ لا أصل له ولا حقيقة. وبعضهم قال انه ما صنف، ان كان له حقيقة، الا «كتاب الرحمة»، وان هذه المصنفات صنّفها الناس ونحلوها اياه»[1].

وفي العصور الأخيرة تحدث عن هذا الشك أيضاً «بول كراوس» الذي جهد في جمع بعض مخطوطات جابر من مختلف المكتبات في اوروبا ونشرها في كتاب بعنوان «مختار رسائل جابر بن حيان» وألّف مجلدين عنه وعن مؤلفاته ومذهبه. ولكن «كراوس» يرى ان هذه المؤلفات التي تنسب الى جابر، انما كتبت في عصر متأخر عن الزمن الذي تقول الروايات ان جابر عاش فيه، ويرى انها كتبت في نحو عام ٨٦٠ الميلادي أو في نهاية القرن التاسع هذا، وان مؤلف رسائل جابر ينبغي أن يكون قد عاش قبل عام ٩٨٧ م، أي قبيل تأليف الفهرست لابن النديم، وقبل «ابن وحشية» صاحب كتاب «الزراعة النبطية» المؤلف عام ٩٥٠ م، وذلك لأن ابن النديم وابن وحشية قد ترجما لجابر وتحدثا عنه في كتابيهما هذين، ويرى «كراوس» اخيراً ان المؤلفات المنسوبة الى جابر هي من وضع القرامطة الاسماعيليين[2].

أدلة الشك. .

يعتمد «كراوس» في شكه ذاك، على القرائن الآتية:

أولاً: انه إذا صحت نسبة الرسائل الى جابر، فيلزم ان نغير نظرنا إلى تاريخ الاسلام، لأن ذلك يعنى ان جابراً كان أول من نقل علوم الأوائل إلى العرب، وانه وجدت في ذلك الزمن شخصية كشخصية جابر اصلية ممتازة ذات استقلال عجيب وعلم غزير مع معرفة فذة للأدب اليوناني، وانه إذا كانت هذه الرسائل غير منتحلة فيلزم ان يكون جابر هو الذي خلق اللغة العلمية وذلّلها قبل المترجمين الذين عاشوا في

(١) الفهرست لابن النديم ص ٤٩٩.
(٢) «فلاسفة الشيعة» للشيخ عبد الله نعمة ـ ص ١٩٧.

القرن الثالث الهجري والتاسع الميلادي، وان رسائله هذه تمثل نموذجاً من العلماء الذين لا نظير لهم في الحقب الأولى الاسلامية، فهو يعالج مسائل العلوم الطبيعية باسلوب يكاد لا ينتظر في القرن الثاني للهجرة والثامن للميلاد وحسب، بل ان معلوماته في الطبيعة ترتكز على اسلوب فلسفي قائم بذاته، ومتين ايضاً، فضلاً عن اننا نجد في تلك الرسائل عدا النزعة الشيعية الخاصة تعاليم معتزلية، مع ان مذهب الاعتزال لم يكن قد بلغ أشده، بعد، في ذلك القرن.

ثانياً: ان صلة جابر بن حيان بالإمام جعفر الصادق، تقضي بالقول ان التعابير العلمية في المؤلفات المنسوبة الى جابر لا صلة لها بالإمام الصادق ولا بأحد من معاصريه، ولا سيما ما جاء فيها عن تشريح العين، فان حنين بن اسحاق قد اورد سبع طبقات للعين تشبه اسماؤها ما ذكره جابر بهذا الصدد، وليس من المعقول - كما يقول كراوس - ان يكون حنين قد اخذ ذلك عن جابر، بل العكس هو المعقول.

ثالثاً: ان رسائل جابر ذات طابع اسماعيلي، وذلك يؤكد ان هناك علاقة شديدة بين جابر والاسماعيلية، وبين الاسماعيلية ورسائل جابر. ثم يذكر «كراوس» امثلة للتشابه بين تعابير جابر وتعابير الاسماعيلية في فكرة العدد وخاصة «السبعة»، وفي النظريات الكيمائية، وفي بعض التفسيرات الدينية لعلاقة الاشياء بعضها مع بعض علاقة كيميائية حتى في الجزئيات الصغيرة.

نقد الشكوك

يبدو، جلياً، ان هذه القرائن التي استند اليها «كراوس» في شكه، انما تدور على قضية الشك بصحة نسبة مؤلفات جابر إليه، ولا تشير مطلقاً إلى قضية الشك بوجوده. ولذلك يمكن القول أن الشك في أصل وجود جابر أو تأكيد عدم وجوده، امر لم يذكر زاعموه دليلاً عليه، لا مقنعاً ولا غير مقنع. ولكن نزيد عن هذا النقض السلبي نقضاً ايجابياً نقيم به الأدلة على وجوده أولاً، وعلى كون المؤلفات المنسوبة إليه هي من تأليفه بالفعل، ثانياً:

١ - ان ابن النديم في «الفهرست»، وهو الذي كان أول من نقل القول بعدم وجوده، قد تصدّى للرد على من ينفي وجوده، واكد ان جابر بن حيان حقيقة لا شك

فيها، وانه هو بالذات مؤلف تلك الرسائل الجليلة الشأن. وهذا ما قاله ابن النديم بنصه:

«.. وأنا أقول: ان رجلاً فاضلاً يجلس ويتعب، فيصنف كتاباً يحتوي على الفي ورقة، يتعب قريحته وفكره باخراجه، ويتعب يده وجسمه بنسخه، ثم ينحله لغيره، اما موجوداً أو معدوماً، ضرب من الجهل، وان ذلك لا يستمر على أحد، ولا يدخل تحته من تحلَّى ساعة واحدة بالعلم. وأي فائدة في هذا أو أي عائدة؟. والرجل له حقيقة، وامره أظهر وأشهر، وتصانيفه اعظم وأكثر»[٣].

٢ ـ ان الحسين بن بسطام بن سابور الزيات وأخاه ابا عتاب عبد الله بن بسطام بن سابور ـ وهما من علماء الشيعة القدامى ـ قد وضعا كتاباً في الطب اسمياه «طب الأئمة» ورويا فيه عن جابر بن حيان عن الإمام جعفر الصادق[٤].

٣ ـ ان الرازي ـ كما في الفهرست (ص ٥٠٠) ـ يقول في كتبه المؤلفة في الصنعة (الكيمياء): قال استاذنا ابو موسى (أي جابر بن حيان). وقد نقل أبو بكر الرازي كتاب «الأنثيين» لجابر الى الشعر[٥].

٤ ـ ان بعض كتب جابر بن حيان قد شرحها جماعة ممن عاشوا بعده بقليل، دون ان يظهر منهم الشك بأمر نسبتها إليه أو بحقيقته هو نفسه، بل شرحوها على ان قضية وجوده وقضية كونه مؤلف هذه الكتب من الأمور المفروغ منها. ونذكر من هؤلاء الشرّاح: أبا جعفر (محمد بن علي الشلغماني) المعروف بأبن العزاقر المتوفي عام٣٢٢ هـ، وقد شرح كتاب «الرحمة» لجابر. وأبا قران من اهل نصيبين. شرح أيضاً كتاب «الرحمة»[٦].

---

(٣) الفهرست ص ٤٩٩.

(٤) «فلاسفة الشيعة» ـ عبد الله نعمة ـ ص ٢٠٠ (نقلاً عن «اعيان الشيعة» ـ السيد محسن الأمين ـ ج ١٥ ص ١١٧).

(٥) المصدر السابق ص ٢٠١.

(٦) المصدر نفسه ص ٢٠١ (نقلاً عن الفهرست ص ٤١٩).

٥ ـ ورد ذكر جابر على لسان أبي حيان التوحيدي عند الكلام عن ابن مسكويه. اذ قال:

«.. ولكنه ـ أي ابن مسكويه ـ كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرازي، منهوك الهمة في طلبه والحرص على اصابته، مفتوناً بكتب أبي زكريا الرازي وجابر بن حيان»(٧).

٦ ـ إن المجريطي المتوفي عام ٣٩٥هـ يصف في كتابه «غاية الحكيم» بقوله: «إن (الجامع) كتاب جابر يحتوي على الف باب ونيف، ذكر فيه من الأعمال العجيبة ما لم يسبقه إليه أحد»(٨).

٧ ـ ان «كراوس» بنى شكه في صحة نسبة الرسائل العلمية الى جابر بن حيان، على مجرد اعتقاده بأن النسق العلمي المنهجي الذي تتسم به مؤلفات جابر غريب عن ذهنية العصر الذي عاش فيه، وأن القول بصحة نسبة هذه المؤلفات إليه، يستلزم تغيير نظره ـ أي كراوس ـ إلى «تاريخ الاسلام».. وهو يعني تاريخ الفكر العربي!.

وظاهر أن هذه الحجة ناشئة عن ضعف الثقة عند امثال هذا الباحث الغربي بقدرة المفكرين العرب على اداء دورهم الحضاري في عصر لم يبق شك لباحث منصف انه كان عصر ابداع ثقافي كثير الخصب عظيم الأثر في تطور التاريخ الانساني الحضاري، اذ قام المفكرون العرب والمسلمون فيه بمهمات رائعة من النقل والترجمة والاضافة من ابداعهم الى تراث الحضارة الفكري والعلمي اضافات تشهد بعظم طاقاتهم وجليل حرصهم على اغناء الفكر والثقافة الانسانيين، وقد اغنوهما فعلاً بثروات لا تزال شاهدة خالدة.

ان حجة «كراوس» لا تنهض دليلاً علمياً على نفي ما اراد نفيه من نسبة رسائل جابر بن حيان إلى هذا العالم المبدع. وليس لازماً باطلاً ان تؤدي صحة هذه النسبة إلى تغيير نظر الباحث الغربي المذكور في تاريخ الفكر العربي، فماذا يمنعه ان يلتزم بتغيير وجهة نظره؟.. وماذا يمنع من القول ان جابر بن حيان «أول من نقل علوم الأوائل إلى

(٧) المصدر نفسه ص ٢٠١ (نقلاً عن معجم الادباء ج ٥ ص ٦).
(٨) المصدر نفسه ص ٢٠١ (نقلاً عن الذريعة ج ٥ ص ٢٧).

العرب»، ما دام قد ثبت عند الباحثين ان ترجمة علوم الأوائل قد بدأت قبل نحو قرن من عهد جابر، فضلاً عن عهده بالذات، اذ ثبت ان الترجمة بدأت في عهد عمر بن عبد العزيز الأموي، وان العمل في الكيمياء بالذات قد بدأ عند العرب في محاولات خالد بن يزيد الأموي؟..

٨ ـ وكيف يجوز في منطق البحث العلمي ان يطلق «كراوس» حكمه السابق القائل بان اسماء طبقات العين عند حنين بن اسحاق «ليس من المعقول» ان يكون حنين قد اخذها عن جابر بن حيان، «بل العكس هو المعقول»؟.. كيف يجوز اطلاق هذا الحكم هكذا دون دليل علمي معقول مقنع؟.. ماذا يمنع ان يكون جابر قد سبق حنين الى هذا الكشف العلمي؟.. كيف يجوز الظن والترجيح ـ فضلاً عن الجزم ـ على غير اساس علمي في نفي وجود شخصية مشهورة مستفيضة الذكر، وفي نفي نسبة مؤلفاته اليه رغم شهرة هذه النسبة وتوكيد الشواهد عليها؟..

٩ ـ اما التعابير الواردة في رسائل جابر ومشابهتها لتعابير الاسماعيليين المتأخرين عن عهده، فشأنها كشأن الحجة السابقة، لا تنهض دليلاً علمياً معقولاً مقنعاً، لأن هذه التعابير لم تكن من ابتكار الإسماعيليين المشار إليهم، بل هي واردة كثيراً في المأثورات السابقة لوجودهم، ولا سيما تعابير «الظاهر» و «الباطن» التي جاءت في القرآن الكريم، فضلاً عن ورودها في الشعر والخطب والرسائل قبل عهد الاسماعيليين هؤلاء..

منطق الفكر العلمي، اذن، يقضي بأن يبقى القول بحقيقة جابر بن حيان الواقعية وبصحة نسبة مؤلفاته اليه، قائماً حتى ينهض الدليل الجازم على عكس ذلك.. وما دام هذا الدليل لم يوجد بعد، فان جابر بن حيان حقيقة قائمة، ومؤلفاته هي مؤلفاته لم يكتبها غيره.

وعلى هذا نمضي في الحديث عن الرجل، ويمضي العالَم المحب للسلم في الاحتفال لذكراه هذا العام تكريماً لاعماله الجليلة الأثر في تاريخ تطور العلم وتطور النهج العلمي السليم.

وقبل ان نأخذ في الحديث عن منهجه العلمي، لا بد من عرض لمحة عن:

نشأته وسيرته

المرجح ان جابر بن حيان ولد في مدينة «طوس» بخراسان عام ١٢٠ هـ (٧٣٧ م) وتوفي في نحو عام ١٩٨ هـ (٨١٣ م) كما يقدر الاستاذ قدري حافظ طوقان في كتابه (الخالدون العرب).

اما اسمه «جابر» فيقال انه سمي به لأنه هو الذي «جبر» العلم، أي اعاد تنظيمه[٩]. ويكنى «ابا موسى» وجاء ذكره في «الفهرست» لابن النديم (ص ٤٩٨) مكنيّاً بـ «ابي عبد الله جابر بن حيان»، وربما كان له ولدان: موسى، وعبد الله[١٠].

وأما أصله فقد اختلف فيه، فبعض النصوص يصفه بالطوسي، وبعضها يصفه بالطرسوسي، بالاضافة الى شهرته بالكوفي التي تتفق عليها النصوص جميعاً. ويبدو ان صفة الكوفي جاءته من اقامته في الكوفة بعد نكبة البرامكة في بغداد حتى مماته. واما صفة الطوسي فقد جاءته من كونه ولد في مدينة طوس، كما ذكرنا. واعتماداً على ما قرره «هولميارد» (Holmyard) في كتابه (صانعو الكيمياء)، نقول ان نسبه يرجع الى قبيلة الأزد[١١] التي نزحت من جنوبي الجزيرة العربية الى الكوفة واستوطنت هناك، ويقرر «هولميارد» انه «قد انحدر من هذه القبيلة رجل عرف باسم حيان كان يشتغل بالعطارة، ولم يكن لهذا العطار شأن يذكر، الى ان اتصل بالبلاط العباسي، فقد كان يقوم بالدعاية للخلفاء بجانب مهمته، ومن اجل هذا الغرض ارسل الى الفرس، فنزح مع زوجته وولده جابر الى طوس من اعمال خراسان، قرب مدينة «مشهد» الحديثة. ثم ارسل جابر الى الجزيرة العربية للاتصال بقبيلته، وبقي هناك الى ان بلغ أشدَّه، فاتقن العربية، وتعلم القرآن والحساب وعلوماً أخرى على يد رجل عرف باسم «حربي الحميري»[١٢]، واستقبل جابر في بلاط الرشيد بحفاوة بالغة، وكانت صلته بالبرامكة

---

(٩) «جابر بن حيان» للدكتور زكي نجيب محمود - ص ١٢.

(١٠) تاريخ الفكر العربي - اسماعيل مظهر.

(١١) وردت «الازد» في كتاب هولميارد هكذا، «اليزد» وليس من قبيلة عربية تُعرف بهذا الاسم غير «الأزد» والارجح انه يريدها.

(١٢) يحتمل الدكتور محمد يحيى الهاشمي في كتابه «الصادق ملهم الكيمياء» ان هذا الرجل هو الذي يذكره جابر في مؤلفاته اثناء الحديث عن الراهب الذي تلقَّن عنه بعض التجارب.

قوية أيضاً، وخاصة مع خالد بن يحيى الذي نجد ذكره في رسائله أيضاً».

والمرجح أن جابراً شهد عهد المأمون[13].

صلته بجعفر الصادق

لم يخلُ معظم مؤلفات جابر من ذكر جعفر الصادق[14]، وكثيراً ما يعبر عنه او يخاطبه بكلمة «سيدي». وقد اشتهر ان الإمام الصادق كان أستاذاً لجابر، فضلاً عن كونه شيعياً يعتقد بامامة جعفر الصادق والرجوع إليه في معظم علمه ومعتقداته. وقد توافرت المصادر التي تؤكد ان «جعفراً» هو المعني دائماً في مؤلفات جابر حين يرد هكذا مجرداً من الالقاب. ففي «كشف الظنون» لحاجي خليفة (ص ٣٤٣) حين يتحدث عن جابر انه «تلميذ جعفر الصادق». ويقول «كارادي ڤو» حين يتحدث عن جابر أيضاً: «.. ومعلماه هما: خالد بن يزيد بن معاوية... وجعفر الصادق»[15]، وجابر نفسه يقول في مقدمة كتابه «الحاصل»[16]: «... وقد سميته كتاب الحاصل، ذلك ان سيدي جعفر بن محمد ـ صلوات الله عليه ـ قال لي: فما الحاصل الآن بعد هذه الكتب ـ يقصد مؤلفات جابر ـ وما المنفعة منها؟.. فعملت كتابي وسمّاه سيدي بكتاب الحاصل».

ويقول «هولميارد» في كتابه السابق الذكر (صانعو الكيمياء):

«ان جابراً هو تلميذ جعفر الصادق وصديقه، وقد وجد في إمامه الفذ سنداً ومعيناً ورائداً ملهماً، وموجهاً لا يستغني عنه، وقد حاول جابر ان يحرر الكيمياء بارشاد أستاذه من أساطير الأولين التي علقت بها من الاسكندرية، فنجح في هذا السبيل الى حد بعيد. من أجل ذلك يجب ان يقرن اسم جابر مع اساطين هذا الفن في العالم مثل

---

(١٣) فلاسفة الشيعة ـ ص ١٩٢ (نقلاً عن الذريعة ج ٤ ص ١٥ ـ ١٧).

(١٤) هو جعفر بن محمد الباقر، يلقب بالصادق، وهو سادس الائمة الاثني عشر عند الشيعة الامامية ولد عام ٨٠ هـ (٦٩٩ ـ ٧٠٠ م) وتوفي عام ١٤٨ هـ (٧٦٥ م).

(١٥) دائرة المعارف الاسلامية ـ مادة «جابر بن حيان».

(١٦) نشر «بول كراوس».

«بديله» و «بريستله» و «لافوازيه» وغيرهم من الاعلام»(١٧).

وقد ظن بعض الباحثين ان جابراً يقصد بكلمة «جعفر»، في كتبه، جعفراً البرمكي، ولكن هذه الظاهرة من الاجلال البالغ التي يبديها حيال «جعفر»، دليل واضح على بطلان هذا الظن، وعلى ان المقصود دائماً جعفر الصادق، ذلك مضافاً الى ان علاقة جابر بجعفر بن يحيى البرمكي، لم تكن علاقة رجل وضيع المنزلة بمن هو أرفع منه، بل علاقة الند للند، لأن جابراً كان ذا مكانة ممتازة في بلاط الرشيد(١٨).

منزلته العلمية

تؤكد مختلف المراجع القديمة والحديثة ان جابراً اشتغل بالفلسفة والمنطق والطب والرصد والرياضيات والكيمياء والميكانيك والفلك وسائر فروع المعرفة الانسانية في عصره. غير ان اسمه اشتهر بارتباطه بالعلوم الطبيعية، وعلم الكيمياء بالأخص، حتى صح لأحد الباحثين العرب المعاصرين ان يطلق عليه لقب «إمام العلوم الطبيعية عند العرب»(١٩).

والمعروف ان جابراً ترك مئات الكتب من تأليفه، معظمها في العلوم الطبيعية، ولم يصلنا منها سوى قليل لا يزيد عن ثمانين رسالة وكتاباً، فقد ضاع اكثر كتبه، وبقي بعضها مخطوطات تحتفظ بها عدة مكتبات في اوروبة، وترجم بعضها الى اللاتينية. وكان من اشتهاره بمعالجة الكيمياء ان صار اسمه لا يذكر الا مقترناً باسم هذا العلم، سواء في بلدان العرب ام في بلدان الغرب، حتى ان جامعات اوروبة كانت حتى القرن الخامس عشر تكاد لا تعرف مراجع تُدرس في علم الكيمياء الا كتب جابر بن حيان(٢٠).

---

(١٧) «الصادق ملهم الكيمياء» للدكتور محمد يحيى الهاشمي - ص ٣٣ - ٤٢ تلخيص «فلاسفة الشيعة» - للشيخ عبد الله نعمة - ص ١٩٣ - ١٩٤.

(١٨) زكي نجيب محمود - ص ١٨ (نقلاً عن «هولميارد» - كتاب «الكيمياء حتى عهد دلتن» - ص ١٥).

(١٩) الدكتور زكي محمود في كتابه «جابر بن حيان» ص ٤.

(٢٠) المصدر السابق - ص ٦.

ويقرنه «برتيلو» (Berthelot) بأرسطو، اذ يقول: «لجابر بن حيان في الكيمياء، ما لأرسطو في المنطق»، ويرى «برتيلو» ان جميع الباحثين العرب في هذا العلم نقلوا عن جابر واعتمدوا على تآليفه وبحوثه وان «اليه يعود الفضل في حمل عصبة من التلامذة المجتهدين على متابعة البحوث عدة قرون، فمهدوا بذلك لعصر العلم الحديث»(٢١). ويعتبره «سارطون» من اعظم الذين برزوا في ميدان العلم في القرون الوسطى(٢٢).

وبالرغم من ان جابراً قد وضع كتباً ورسائل عديدة في الطب (٥٠٠ كتاب) والفلسفة (٣٠٠ كتاب) وعلم الجيل (الميكانيك) (١٣٠٠ مؤلف) وفي الرصد والفلك والرياضيات والوعظ والزهد وغيرها - بالرغم من ذلك لم تنل مؤلفاته في هذه الأنواع من المعرفة عناية الباحثين، بل انصبَّت كل عنايتهم على معارفه وكشوفه وبحوثه الكيميائية.

الكيميائي العربي الأول

يرى الباحثون ان جابراً هو أول كيميائي عربي(٢٣)، وأول من اشتهر علم الكيمياء عنه(٢٤)، وأول من يستحق لقب «الكيميائي» من المسلمين(٢٥). ويبدو ان شهرته بهذا العلم اكسبته منزلة اجتماعية رفيعة حتى كان له من ذلك ان نقم عليه ناس لحسد، ونقم عليه الخليفة الرشيد لعلاقته بالبرامكة، فاضطهد واضطر للاختفاء متنقلاً في البلدان خوفاً من الاضطهاد، وبالغ بأمره بعض المؤرخين غير المحققين فوصفوه حيناً بأنه «ملك العرب»، وحيناً بأنه «ملك العجم»، وحيناً بأنه «ملك الهند»(٢٦). وقال عنه القفطي أنه «كان متقدماً في العلوم الطبيعية، بارعاً منها في صناعة الكيمياء، وله فيها تآليف كثيرة ومصنفات مشهورة»(٢٧)، حتى ان الرازي على جلالة شأنه حين يذكره

---

(٢١) الخالدون العرب - طوقان - ص ١٦ - ١٩.
(٢٢) المصدر السابق ص ١٩.
(٢٣) زكي نجيب محمود - ص ١٩.
(٢٤) كشف الظنون - حاجي خليفة - ص ٣٤٢.
(٢٥) «هولميارد» في كتابه «الكيمياء حتى دلتن» - ص ١٥.
(٢٦) اسماعيل مظهر - تاريخ الفكر العربي - فصل «جابر بن حيان».
(٢٧) اخبار العلماء بأخبار الحكماء (طبعة الخانجي) ص ١١١.

في كتبه بالكيمياء يقول عنه: «قال أستاذنا أبو موسى جابر بن حيان»[٢٨].

وبالرغم من هذه الشهادات المستفيضة بالدلالة على مكانته العلمية ومعرفة الاقدمين بقيمة اعماله في حقل الكيمياء وسائر العلوم الطبيعية، وجد في القديم من يبخسه حقه وفضله قائلاً فيه:

هذا الذي بمقاله غرَّ الأوائل والأواخر
ما انت الا كاسر كَذِب الذي سمَّاك «جابر»[٢٩]

كما وجد في العصر الحديث من مؤرخي العلم الغربيين من فعل مثل ذلك.. فهذا «برتلو» بالذات، لم يستطع ان يعترف لجابر وللعرب بفضل السبق الى تلك النظريات الكيميائية التي شهدت اوروبة بقيمتها وبنسبتها الى هذا العالم العربي العظيم، فزعم ان القسم الغني بالدسم العلمي من اعمال جابر هو لمؤلف مجهول غيره ألَّفه باللاتينية في النصف الثاني من القرن ١٣ م وانتحل اسم «جابر» لاشتهار هذا الإسم، ثم زعم ان القسم الآخر الخالي من الدسم العلمي هو، فعلاً، لجابر بن حيان!. وضرب «برتلو» كتاب «الخالص» مثلاً على ذلك، لأن هذا الكتاب مترجم الى اللاتينية، فقال ـ أي «برتلو» ـ ان دراسة هذا الكتاب تدل على انه لا ينتسب الى اصل عربي، لا في منهجه العلمي، وفي الحقائق الواردة فيه، ولا في مفرداته اللغوية، ولا في الأشخاص الذين يُرجَع اليهم في الفقرات المقتبسة[٣٠]. وقد سبق ان رددنا على هذا الشك المزعوم غير المستند الى منطق علمي، بل كل سنده الشك في قدرة العرب على انتاج ما انتجه جابر بن حيان في عصره!. ذلك بالرغم من تلك الشهادة الكبيرة التي شهدها «برتلو» نفسه لجابر، (وذكرناها سابقاً) حين قال ان «لجابر في الكيمياء كما لأرسطو في المنطق».

وان من مآثر جابر في الكيمياء: كونه أول من استحضر «حامض الكبريتيك» بتقطيره من الشبه، وسمَّاه «زيت الزاج»، وكان لعمله هذا فضل كبير في تقدم الكيمياء

(٢٨) ابن النديم ـ الفهرست ـ ص ٥٠٠.
(٢٩) كشف الظنون، ص ٣٤٣.
(٣٠) زكي نجيب محمود، ص ٢١.

والصناعة. واستحضر جابر ايضاً «حامض النتريك»، وهو أول من كشف «الصودا الكاوية»، وأول من استحضر «ماء الذهب»، وأول من أدخل طريقة فصل الذهب عن الفضة بالحل بواسطة الحامض، وأول من لاحظ ما يحدث من راسب «كلورور الفضة» عند اضافة محلول ملح الطعام الى محلول نترات الفضة، وينسب إليه إستحضار مركَّبات اخرى، مثل: كربونات البوتاسيوم، وكربونات الصوديوم، وقد استعمل ثاني أُكسيد المنغنيز في صنع الزجاج، ودرس خصائص الزئبق ومركَّباته واستحضرها، واستعمل بعضها، فيما بعد، في تحضير الاوكسجين.. ومعلوم ان جميع هذه المركَّبات ذات شأن كبير في عالم الصناعة، فبعضها يستعمل في صنع المفرقعات والأصبغة، وبعضها يستعمل في السماد الصناعي والصابون والحرير الصناعي.

ويُعدّ جابر بن حيان أول من وضع نظرية عامة لتركيب المعادن مفادها أن المعادن جميعها مؤلفة من عنصرين اساسيين، هما الكبريت والزئبق، وقد وضعت هذه النظرية قيد العمل طوال عدة قرون. وقد ادخل في الكيمياء ما اطلق عليه اسم «علم الموازين» وألَّف في هذا العلم كتباً معروفة، ويعني بذلك معادلة ما في المعادن من الطبائع، فقد «جعل لكل من الطبائع ميزاناً، ولكل جسد من الأجساد موازين خاصة بطبائعه»[٣١].

ويرى «هولميارد» ان اهم كتب جابر في الكيمياء كتاب «الخواص الكبير»[٣٢]، وفي المقالة الأولى من هذا الكتاب يقول جابر ان جملة ما كتبه في الخواص واحد وسبعون كتاباً «منها سبعون كتاباً ترسم الخواص، ومنها كتاب واحد يعرف بخواص الخواص، وهو أشرف هذه الكتب».

* * *

لقد اقتضتنا ضرورة التعريف العام بحقيقة جابر وحياته ونشاطه الثقافي الواسع الأفق، ان نطيل المقدمة السابقة، وعذرنا في الاطالة اننا نكتب هذا الفصل للتعريف

---

(٣١) الخالدون العرب ص ٢٠ ـ ٢١.

(٣٢) في كتابه «الكيمياء حتى عهد دلتن»، ص ١٦ (بالانكليزية).

اكثر منه للبحث من أجل البحث بذاته.

وبعد، فاننا ننتقل الآن الى تحديد المنهج العلمي الذي اتبعه جابر في بحوثه وكشوفه وتجاربه، وتحديد قيمة هذا المنهج بالقياس الى المناهج العلمية ذات الشأن في الدراسات والبحوث المعروفة عند العلماء المنهجيين:

الإيمان بالعلم

يطالعنا جابر بن حيان في كتابه «اخراج ما في القوة الى الفعل»[٣٣] بهذا التساؤل: كيف يُظَن العجز بالعلم دون الوصول الى الطبيعة واسرارها؟.. ألم يكن في مستطاع العلم ان يجاوز الطبيعة الى ما وراءها؟.. فهل يعجز عن استخراج كوامن الطبيعة ما قد ثبتت قدرته على استخراج السر مما هو مستور وراء حجُبها؟..

لقد جاء هذا التساؤل في معرض الكلام على علم الكيمياء بالذات، أي العلم الذي يستطيع الكيميائي بوسائله أن يبدل طبائع الأشياء تبديلاً يحولها بعضها إلى بعض. ولكن المضمون الذي يحتويه هذا التساؤل لا يقتصر شأنه على علم بعينه، بل يكشف عن عمق إيمان الرجل بالعلم من حيث هو علم، وعن إيمانه ـ في الوقت نفسه ـ بالعقل الإنساني الذي يستنبط قواعد العلم ويستخدم وسائله في كشف أسرار الطبيعة والكون.

ويؤكد جابر ثقته بالعلم واعتماده اياه سبيلاً لاكتناه الأسرار الكونية، بكلام رائع الدلالة على منهجيته الدقيقة، حين يقول: ان اسرار الطبيعة قد تمتنع على الناس لاحد سببين، فاما ان يكون ذلك لشدة خفائها وعسر الكشف عنها، واما ان يكون لِلَطافة تلك الأسرار بحيث يتعذر الامساك بها. وسواء كان الأمر هو هذا أو ذاك، كان في وسع الباحث العلمي ان يلتمس طريقاً الى تحقيق بغيته، فلا صعوبة الموضوع ولا لطافته ودقته مما يجوز ان تحوِّل العلماء عن السير في شوط البحث الى غايته[٣٤].

وفي هذا التقرير ما نرى من وضوح التفكير العلمي السديد، ومن النظر الى قضايا الكون الطبيعية نظر الباحث عن الحقيقة الموضوعية بمنظار اليقين بالحقيقة

(٣٣) نشر «كراوس» ـ ص ٧.

(٣٤) المصدر السابق ـ ص ٨ (تلخيص زكي نجيب محمود في «جابر بن حيان» ـ ص ٤٣).

الموضوعية هذه، دون اللجوء الى الأحكام الميتافيزيقيَّة المطلقة عند اصطدامه بشعور العجز في أول الطريق، او في بعض اشواطه البعيدة عن الغاية.

نظرية المعرفة

ماذا يقول جابر في مصدر العلم عند الإنسان، أي في ما اصطلحنا على تسميته بـ «نظرية المعرفة»؟ . .

والسؤال هنا ذو شأن هام في تحديد منهجه العلمي. ذلك بأن الرأي في مصدر المعرفة هو المقياس الفاصل بين منهج ومنهج، أو بين من يؤمن بالعقل الإنساني وبالوجود الموضوعي للكون والطبيعة وبين من لا يؤمن . .

هل المعرفة، أو العلم، فطرة كامنة في الإنسان تحصل تلقائياً حين يتاح لها من الأسباب ما يظهرها من «القوة» الى «الفعل»؟ . . ام هي اكتساب من تجارب العقل وممارسته كشف حقائق الوجود الخارجي ومن تعلم الانسان هذه الحقائق، أي انها ـ في هذا الحال ـ انعكاس للعالم الخارجي الموضوعي لدى القوى العقلية والشعورية في الإنسان؟ . .

كان سقراط يقول بالرأي الأول، وهو الرأي الذي يدخل في نطاق التفكير المثالي الميتافيزيقي الذي ينكر الوجود الموضوعي للكون.

لكي نستخلص رأيه كاملاً في هذه القضية، علينا أن لا نكتفي ببعض النصوص دون بعض، ولا بالنصوص ذاتها دون النظر الى نشاطه العملي في حقل العلم، وان جابراً نفسه ليوصينا بهذه الطريقة، وهي بذاتها طريقة منهجية سديدة، حين يشترط على قارئي كتبه ان يجمعها كلها اولاً، قبل ان يهم بقراءة بعضها، ليضيف ما في كل كتاب منها الى ما في الآخر، لأن الكتاب الواحد قد ينفرد بمعنى لا يشاركه فيه غيره[٣٥]، كما يشترط على القارىء أن يقرأ كل كتاب من كتبه ثلاث قراءات متتالية: قراءة للتثبت من صحة الفاظ النص ومن معاني تلك الألفاظ، وقراءة لدراسة هذا النص للوصول،

---

(٣٥) المقالة الثانية والستون من كتاب «الخواص الكبير» ـ مختارات كراوس ـ ص ٣٣١ (تلخيص زكي نجيب محمود ـ ص ٥١).

الى مدلولاته البعيدة الخفية، وقراءة لتبويب المعاني وتصنيفها لعلنا نجمع الشبيه الى الشبيه، أو نوازن بين المتباين منها تصنيفاً وموازنة يبلغان بنا الغاية المرجوة من موضوع الدراسة[٣٦].

هذه الوصية، كما ترى، تدخل في صميم المنهج العلمي السليم عند جابر، وانما ذكرناها هنا استطراداً في سبيل البحث عن رأيه في نظرية المعرفة.

إذا رجعنا الى النصوص نجد جابراً يقول في رسالة «التجميع» (مختارات كراوس ص ٣٧٧): ان «النفس لا تكون عالمة أولاً بالضرورة»، أي انها لا تولد مزودة بالعلم، بل هي «قادرة فاعلة جاهلة» (ص ٣٧٨): وهذا كلام صريح بأن العلم عنده ليس قائماً في النفس بفطرتها، بل هو استعداد وقدرة على اكتساب العلم من الخارج.

ولكن جابراً يقول، في المقالة الحادية والعشرين من «كتاب الخواص الكبير» (مختارات كراوس، ص ٣١٥): «تأخذ ـ يقصد كتبه ـ علم النبي وعلم سيدي ـ يقصد جعفر الصادق ـ وما بينهم من الأولاد، منقولاً نقلاً مما كان هو كائن وما يكون من بعد الى ان تقوم الساعة».. ويقول في المقالة الرابعة والعشرين من الكتاب نفسه (ص ٣١٧): «فوالله ما لي في هذه الكتب إلا تأليفها، والباقي علم النبي ﷺ»..

فكيف نجمع بين القولين؟..

هناك مرجع اخر لاستخلاص مذهبه في «نظرية المعرفة»، هو منهجه التجريبي في حقل البحث والنشاط العملي، فماذا نرى في هذا المرجع؟..

نرى الرجل شديد التمسك بالمشاهدة والتجربة العملية بنفسه للوصول الى المعرفة والوثوق بها. وفي هذا الصدد يقول في المقالة الأولى من «كتاب الخواص الكبير» (مختارات كراوس ـ ص ٢٣٢) ، حين يتحدث عن الكتب التي بحث فيها خواص الأشياء: «انَّا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط، دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه، بعد ان امتحناه وجربناه، فما صح اوردناه، وما بطل رفضناه، وما استخرجناه نحن أيضاً وقايسناه على أقوال هؤلاء القوم».

---

(٣٦) المصدر السابق، ص ٣٢٩.

وفي كتاب «التجميع» (مختارات كراوس ـ ص ٣٨١) حيث يوازن بين النبات والحيوان من حيث الطبائع، ثم يقسم عالم النبات إلى أول، وبليد، وذكي، يقول ما معناه: انني لم اقسم النبات الى هذه الأقسام الثلاثة لمجرد علمي بأن الحيوان ينقسم اليها، بل انني قسمته الى هذه الأقسام لأنني وجدته كذلك[٣٧].

وفي موضوع الخواص والموازين، حيث يبحث خصائص الأشياء وحدودها، ويبني موازين الأشياء على أساس هذه الخصائص (تعد فكرة الموازين هذه «أدق وأعسر وأهم فكرة لجابر بن حيان»[٣٨])، يصف لنا طريقته العملية الخاصة في صنع «الميزان الوزني» وكيفية استخدامه، وفي أي البحوث العلمية يستخدم، واستخلاص الوزن النوعي للمعادن، يصف ذلك بتفصيل بالغ الدقة (كتاب الأحجار على رأي بليناس، الجزء الثاني)[٣٩]، فإذا به هنا أيضاً يعتمد التجربة العملية بحرص شديد، وبمنهجية رائعة، للوصول الى النتائج العلمية.

كل هذه الأمثال من كلامه ونشاطه التجريبي، واضح الدلالة على أن جابراً يعتمد في اكتساب المعرفة على تجارب الأشياء واستخلاص النتائج والقوانين الكونية من هذه التجارب، لا على تلقن الوحي كما ظهر لنا من بعض نصوصه فهل تراه، اذن، وقع بالتناقض في رأيه بمصدر المعرفة؟.

يتراءى لنا انه يمكن اخراجه من التناقض بحمل كلامه بصدد الوحي على انه يقصد بالمعرفة هناك معرفة الأحكام الشرعية، وحمل كلامه بصدد التجربة على انه يقصد هنا معرفة العلوم الطبيعية، أي خواص الأشياء والأحياء من تصنيفه العلوم في «كتاب الحدود» (مختارات كراوس)، فهو يقسم العلوم عامة الى قسمين: علم الدين، وعلم الدنيا. وحين يعرِّف علم الدين في ذاته، يقول انه: هو الأفعال المأمور باتيانها للصلاح فيها بعد الموت.. وحين يعرف علم الدنيا في ذاته، يقول هو جميع ما في عالم الكون من الحوادث، الضارة والنافعة، بأي وجه كان ذلك فيها..

---

(٣٧) تلخيص زكي نجيب محمود ـ ص ١٦٤.
(٣٨) المصدر السابق، ص ٢١٥.
(٣٩) المصدر نفسه ـ ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

هذا التمييز لعلم الدين عن علم الدنيا، يكفي ـ الى حد ما ـ في دفع التناقض عنه من حيث رأيه بمصدر المعرفة، لأن الذي يعنينا ـ بالأقل ـ ان نعرف منه ان العلم بطبائع الأشياء والأحياء ليس ذاتياً تلقائياً بل اكتساباً من الخارج، أي انه يعترف بالوجود الخارجي الموضوعي للكون، وان معرفة هذا الوجود تأتي من خارج الذات، لا من داخل الذات.

الوجود الموضوعي للكون

في ما تقدم من امثلة كلام جابر ومن امثلة اعتماده التجربة العملية، ما يلقي ضوءاً على هذه القضية في رأيه، ولكننا نزيد الأمر توضيحاً ببعض الأمثلة الأخرى التي تؤكد ان الرجل، في منهجه العلمي، يعتقد بالوجود الموضوعي للكون، وانه يصدر في هذا الأعتقاد عن منطق علمي واع:

١ ـ نرجع الى كتابه المسمى بـ «كتاب التصريف»، أي تحويل الأشياء بعضها الى بعض آخر، فنراه يحل الطبيعة الى كيفيات اربع: الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة.. ونراه يقول بأن هذه الكيفيات لا وجود للواحدة منها في الطبيعة وجوداً مفرداً. ثم نراه يصف علاقة الأشياء في عالم الطبيعة بعالم الكلمات، فيقول:

«ان الأشياء كلها تقال على أربعة أوجه: الأول منها، اعيان الأمور وذواتها وحقائقها، كالحرارة في ذاتها والبرودة في ذاتها، وان كانا غير موجودين لنا.. ثم تصوُّر ذلك بالعقل.. ثم النطق به، وذلك بتقطيع الحروف.. ثم كتابتها»[٤٠].

فوجود «اعيان الأمور وذواتها وحقائقها». قضية مفروغ منها عند جابر كما ترى. فالاشياء لها، اذن، اعيان وذوات وحقائق مستقلة، ثم يطرأ عليها تصوُّر العقل، فتصبح داخلة في علم الانسان، ثم يطرأ عليها النطق بالحروف، فالكتابة.

هذا التسلسل في حصول المعرفة للموجودات الواقعية الموضوعية، هو أيضاً ظاهرة منهجية ليست غريبة عن منطق العلم الحديث.

---

(٤٠) كتاب التصريف ـ ص ١٤٠.

٢ ـ جابر بن حيان من القائلين بأن طبيعة اللغة، بأحرفها وكلماتها وجملها، تشف عن طبائع الأشياء، فدراسة الاسم هي ـ في الوقت نفسه ـ دراسة للمسمى.. وحين تعترضه مشكلة تعدد اللغات في المجتمعات البشرية، دون ان يغفل عن هذه المشكلة، بل يتقصاها بتفصيل يدل ايضاً على منهجيته العلمية، ينتهي الى حل المشكلة بأحد أمرين، وليس يهمنا معرفة الحل بقدر ما يهمنا رأيه في هذا الصدد بأن حقائق الأشياء ثابته لا تتعدد بتعدد اللغات. (« كتاب الحاصل» مختارات كراوس، تلخيص زكي نجيب ـ ص ١٣٨).

فالقول بأن حقائق الأشياء ثابته لا تتعدد بتعدد اللغات، هو القول ـ صراحة لا ضمناً ـ بوجود الأشياء وجوداً موضوعياً مستقلاً عن العقل وعن اسماء هذه الأشياء.

٣ ـ في رأيه بمراحل تطور الكون، يقول بأن أول ما كان في الأزل، هو العناصر الأولية الأربعة: الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة. ويسمي هذه العناصر «اوائل الامهات البسائط»[٤١].. ثم طرأت على هذه البسائط حركة وسكون، فتكوَّن منها تركيبات منوعة، ولولا الحركة والسكون لظلت تلك الأصول الأولى مستقلاً بعضها عن بعض... ثم لا بد كذلك من مبدأ الكمية لتخرج هذه الكائنات التي نراها من حيوان ونبات وحجر.. فمراحل الوجود عنده اذن، هي: كيفيات، فحركة وسكون، فكمية..

في هذا التصور لمراحل تطور الكائنات المادية، منذ الأزل، نواة علمية أولية للتفكير بموضوعية الكون المستقلة عن ارادتنا وتأملاتنا.

منهج البحث العمي

لا بد لباحث يؤمن بالعلم، ويرى رأي جابر في مصدر المعرفة، وفي الوجود الموضوعي للكون، ان يستهدي في طريق البحث العلمي منهجاً سليماً يتفقَ مع هذا الإيمان وهذا الرأي.

نحن نعرف أن المنهج المعاصر للبحث العلمي القائم على الإيمان بالعقل

(٤١) رسالة «اخراج ما في القوة الى الفعل» ـ مختارات كراوس ـ ص ١٥ ـ ١٦.

والعلم، وعلى كون الاكتساب من الوجود الخارجي هو مصدر المعرفة، وعلى موضوعية وجود الكون، هو المنهج الذي يبدأ خطوته الأولى بمشاهدة الجزئيات الخارجية المادية المراد تفسير ظاهراتها، ثم تكون الخطوة الثانية باستنباط النظرية المجردة من هذه المشاهدة، ثم تأتي الخطوة الثالثة والأخيرة بتطبيق النظرية على الجزئيات الخارجية المادية، أي بالعودة من النظر الذهني التجريدي الى الواقع المادي الجزئي لتجربة صدق النظرية المستنبطة.

فهنا استقراء أولاً، فاستنباط، ثم استقراء.. أي ان هذا المنهج يحتوي كلا طريقي الاستقراء والاستنباط (او الاستنتاج).

فما طريق جابر في البحث؟..

لنقرأ هذه العبارة له في «كتاب الخواص» (المقالة الثانية والثلاثين، مختارات كراوس، ص ٣٢٢)، واصفاً طريقته في البحث: «... قد عملته بيدي وبعقلي من قبل، وبحثت عنه حتى صح، وامتحنته فما كذب».. فهذا كلام يجمل المنهج الاستقرائي الاستنباطي كلمات قليلة واضحة الدلالة.. فهو يمارس الجزئيات المادية بيده يستقرئها، ثم يستخدم عقله مستنبطاً من الممارسة الجزئية فكرة أو نظرية، ثم يعود بالفكرة أو النظرية الى الواقع مستقرئاً ممتحناً مجرباً حتى يخرج من هذه الخطوات المتوالية على نسق صحيح، بقانون يعتمده في تفسير سائر الظاهرات المشابهة للظاهرة التي وقع عليها البحث بطريقه المذكور.

وحدة الحركة الكونية

بالاضافة الى كل ذلك، يتاح لنا من بعض نصوص جابر ان نستنتج انه يقول بوحدة الحركة الكونية، أي بترابط اشياء الكون بعضها مع بعضها، وليست الأشياء والحوادث مستقلة بعضها عن بعض في حالة من التراكم والتبعثر والتكرار بعفوية، كما يفكر الميتافيزيقيون..

يقول جابر: «ان في الأشياء كلها وجوداً للأشياء كلها، ولكن على وجوه من الاخراج»[٤٢]. تقول هذه العبارة ان اشياء الكون كلها يتوالد بعضها من بعض، ويخرج

---

(٤٢) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل، مختارات كراوس، ص ٤.

بعضها من بعض، على وجوه مختلفة من الاخراج، فكأنما كل شيء موجود بالفعل يحمل في تضاعيفه شيئاً موجوداً بالقوة، وهذا الموجود بالقوة قابل ان يوجد بالفعل اذا تهيأت له أسبابه وظروفه الخاصة أو العامة التي من شأنها ان تخرج به من القوة الى الفعل.. فجابر اذن يأخذ، في فهمه للكون، بفلسفة عقلية ترى ظاهرات الكون وأشياءه وحوادثه مترابطة يجمعها ويحركها ويولدها قانون السببية الشامل.. تلك نظرة تنطوي على نواة ديالكتيكية يستهدي بها جابر في كثير من بحوثه الطبيعية، ولا سيما الكيميائية. ولكنه حين يبحث في«الطلسمات» نراه يخالف نظرته العلمية العقلية هذه ويهملها جانباً..

فسلفة الكيمياء

ننظلق الآن من هذه النظرة ذاتها، عند جابر، أي التي تقول « ان في الأشياء كلها وجوداً للاشياء كلها»، لنتعرف اساس فلسفته بالكيمياء..

هذه النظرة تقول، كما عرفنا، ان في كل شيء موجود بالفعل شيئاً موجوداً بالقوة.. وهنا يأتي سؤال: هل كل ما هو موجود بالقوة سيكون موجوداً بالفعل حتماً؟..

الجواب عن هذا السؤال يفسر الأساس التي تقوم عليه فلسفة الكيمياء عنده.

يجيب جابر بأن الأشياء: اما بسيطة، واما مركبة.. وكل ما نراه في الطبيعة هو من الاشياء المركبة.. وهذه درجات: منها مركب أول، ومنها مركب ثان، ومنها مركب ثالث، او مركب المركب.

الأشياء البسيطة: يستحيل ان يتحول كل ما فيها بالقوة الى وجود بالفعل. لأن البسيط غير متناه، فهو اذن أبدي لا يفنى، ولو ان ما فيه بالقوة قد خرج الى الفعل، لصار متناهياً، والمفترض انه غير متناه.

واما الاشياء المركبة من الدرجات الأولى (الطبيعة بوجه عام) والثانية (النار والهواء والأرض والماء)، والثالثة (الحيوان والنبات والحجر)، فكلها من الممكن ان يخرج ما فيها بالقوة الى وجود بالفعل.

ولكن هناك حالات يمتنع فيها خروج كائن من كائن آخر. . فـ «ان الاشياء التي يمتنع ويعسر خروجها من القوة الى الفعل على ضربين: اما ان يُرام من الاشياء ما ليس فيها بالقوة ولكن عسر خروجه الى الفعل، كالذي يـروم خروج المـاء من النار من أول وهلة»[٤٣]. . ويقصـد انه يحتـاج ذلك الى عمـل بترتيب وعـلى دفعات متـواليـة بعضهـا مسبب عن بعض. . فهـو يرى ان الأمـر مقترن بـأسبابـه الطبيعيـة أو بظروفـه العملية القائمة على التدبير و « القصد المستقيم».

هنـا نبلغ الأساس في فلسفـة الكيمياء عنـده، فانـه يرى « الـطبيعة علة خـروج الطلع وخروج الرياحين البرية التي لا تعالج بالسقي واللقاح وأمثال ذلك، فتخرج من القوة الى الفعل بأنفسها وفي زمانها، واما غير ذلك مما علّته اخراج التدابير للاشياء (فهو محتاج الى تدبير طريقة لأخراجه)»[٤٤].

وعلى هذه القاعدة يمكن للكيمائي ان يقتدي بـالطبيعـة في اخراجهـا الاشياء من القوة الى الفعل، فكل ما تصنعه الطبيعـة من تحويـل الاشياء بعضهـا الى بعض آخر، يستـطيـع الكيميـائي ان يصنـع مثله اذا تـوفـر عنـده العلم والتبصر والحـذر ومعـرفـة خصائص الاشياء والخطوات المتدرجة التي يسير بها اثناء التجربة.

قدرة الانسان على الخلق كالطبيعة

وهنا ننتهي الى نتيجة مدهشة في فلسفة جابر، فهو يرى ان «في قوة الانسـان ان يعمل كعمل الطبيعة»[٤٥]. . والانسان هنا هو الكيميائي في قصده، عملياً.

لكأنما نرى جابر بن حيان في عصرنا هذا، يفكر بتفكير العلم الحديث المتطور. . بل يدهشك ان تعلم ـ فوق ذلـك ـ ان الرجـل قد اتخـذ من نظريتـه القائلة بـأن العالم الكيميـائي مستطيـع ان يحول أي كـائن الى أي كائن آخـر في نطاق الكـائنات المـركبة جميعـاً ـ قد اتخذ من هذه النظرية عنده قاعدة للقول بأن التحويل هذا ليس قـاصراً عـلى تحويل معدن الى معدن، وحجر الى حجر، بل يتجاوز ذلك الى عالمي النبـات والحيوان

(٤٣) المصدر السابق ـ ص ٦ (تلخيص زكي نجيب).

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٥) كتاب السبعين ـ لجابر (مختارات كراوس) ص ٤٦٣.

دون ان يستثني الانسان نفسه، وليس من فرق عنده بين تحويل المعادن والجمادات وبين تحويل الكائنات الحية، سوى الفرق في طريق التجربة هنا وهناك. . فما يخرج من الحجر يرتد الى حجر بطريق مباشر، اما ما يخرج من النبات أو الحيوان فلا يرتد نباتاً ولا حيواناً الا اذا مر أولاً بمرحلة الحجرية(٤٦).

ذلك يعني، في رأي جابر، انه يمكن صنع انسان على اية صورة شاء. . وهو يعرض عدة مذاهب في تكوين الكائن الحي، حتى الانسان، ولم يبق متسع لذكر المذاهب هنا، فمن شاء التوسع فليرجع الى كتابه «التجميع» (مختارات كراوس، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٩) او كتاب «جابر بن حيان» للدكتور زكي نجيب محمود في سلسلة اعلام العرب».

وانما نذكر هنا القاعدة العامة التي وضعها جابر لتكوين الحيوان وانحلاله، وهي التي يجملها بقوله: « ان ما يتولد من شيء ما، يكون هذا الشيء قوامه» أي انه لو وضع في طبيعة مضادة لطبيعته صار الى الهلاك والانحلال. ثم يذكر جابر عدداً كبيراً من صنوف الحيوان ويذكر ما يلائم طبيعتها لتوليدها من الاشياء والحيوان.

عقل الفيلسوف

ونرى، قبل ان نختم هذا الفصل، ضرورة الاشارة الى ان هذه السمات المنهجية التي رأيناها سائدة تفكير جابر بن حيان وطريقته في البحث والتجارب، مستفادة بالأصل لا من كونه عالماً طبيعياً، أو كيميائياً وحسب، بل من كونه يقيم تفكيره كله على نظرة فلسفية للكون والطبيعة، فهو مؤمن بالفلسفة الى حد حمله على القول بصورة جازمة: « انه ليس براق من اغفل صناعة الفلسفة، ولكنه راسب مضمحل الى اسفل دائماً»(٤٧).

* * *

وبعد، فقد حاولت أن أضع امام القارىء الكريم، بهذا الفصل المسهب، أظهر ملامح هذه الشخصية العربية العبقرية، التي نعتقد أن تكريمها وتقييمها تكريم وتقييم لأعظم نواحي تراثنا الفكري العظيم.

١٩٦٢

---

(٤٦) كتاب السر المكنون، الجزء الأول (نقله زكي نجيب محمود ـ ص ٢٢٨).
(٤٧) كتاب اخراج ما في القوة الى الفعل، ص ٣٧.

الشعوبية في التاريخ العربي

كلمة « الشعوبية» اصطلاح تاريخي نشأ في العصر العباسي الأول، بتأثير ظروف تاريخية معينة، حين اشتد الصراع السياسي بين العرب وسائر العناصر غير العربيـة من سكان المملكة العباسية، ولا سيما الفرس منهم.

والكلمة منسوبة الى « الشعوب» فقد كانت تشير، في البدء، الى اصحاب النزعة القائلة بان « الشعوب» ـجميع الشعوب ـ سواسية في الفضل، او في القابليات العقليـة والفضائل الخلقية والاجتماعية، ولا فضل لشعب أو امة على شعوب أو أمم اخرى.

ولذلك كان يطلق ايضاً على اصحاب هذه النزعة، في مبدأ امرهـا، اسم « أهل التسـوية» لقـولهم بالتسـوية بـين جميع الشعـوب، رداً على من يـدعي من العرب انهم أفضل الشعوب.

فنزعة «الشعـوبيـة»، اذن، بمعناها هذا، قد نشأت بمثابة « رد فعل» لنزعة مقابلة كان شعارها: « العرب خير الأمم».. ولذلك كان أول شعار رفعته الشعوبية عند أول ظهورها، هو القول بأن « العرب ليسوا أفضل الأمم»، رداً على ذلك الشعار...

ويبـدو حتى الآن أن « الشعوبيـة» بهذا المعنى ليست مما ينكره العقـل، بـل هي قريبة لمنطق العقل والعلم معاً. فالقول بتسوية جميع الشعوب، مبدئياً، هو الصحيح، من حيث تساويها جميعاً في قابلياتها الانسانية للتطور والتقدم.

ولكن القول بالتسوية اذا اخذناه باطلاقه كما اخذته الشعوبية « يكون غير صحيح في منطق العقل والعلم». لأن التسوية بالقابليات الفطرية لا تعني التسوية دائماً، فان الخصائص الاقليمية والظروف التاريخية لكل شعب قد تدفع شعباً ما في طريق التطور الحضاري أشواطاً تبعد به عن كثير من الشعوب الأخرى التي لم تساعدها ظروفها على السير في تلك الطريق بمستوى يجعلها في مصاف المتقدمين السابقين، وحينئذ كيف يمكن القول بتساوي جميع الشعوب على نحو الاطلاق؟..

ورغم ذلك كان يصح ان نتقبل شعار « الشعوبية» الأول القائل بعدم افضلية العرب على غيرهم، لو انهم اكتفوا، يومئذ، بهذا الشعار مهما كان مقصدهم منه، ولم تتطور نزعتهم الى أبعد من ذلك، حتى رفعوا شعاراً آخر مناقضاً لمبدأ « التسوية» أساساً، وهو القول بأفضلية الأقوام الأخرى على العرب.

في هذه المرحلة التي وصلت اليها نزعة « الشعوبية» الى مرحلة التعصب العنصري ضد العرب، انقلبت من نزعة مقبولة، نوعاً ما، في منطق العقل والعلم، الى نزعة متطرفة ينكرها العقل والعلم، بقدر ما ينكرها الدين الاسلامي الذي كانوا يحتجون به، أول الأمر، لقوله بأن « لا فضل لعربي على اعجمي الا بالتقوى» ولقوله: «ان أكرمكم عند الله اتقاكم».

فنزعة الشعوبية اذن، قد مرت، تاريخياً، في مرحلتين: مرحلة كانت تقول فيها « بالتسوية» بين الشعوب، ومن هذا المعنى انبثق اصطلاح «الشعوبية».. ومرحلة تجاوزت فيها القول «بالتسوية» الى القول بعكسها تماماً، حيث صار الاصطلاح غير ذي دلالة، أو صار مضمونه يدل على نقيض لفظه، أي اصبح تعبيراً مجازياً، من باب تسمية النقيض باسم نقيضه، كما كانت العرب تسمي الاعمى «بصيراً»...

وعلى هذا تكون «الشعوبية» في مرحلتها الثانية، أجدر بأن تسمى عنصرية أو شوفينية، أو ما هو قريب الى معنى الفاشستية في عصرنا، وتلك هي «الشعوبية» البغيضة في التاريخ العربي، بل في تاريخ الحضارة البشرية الفكرية.

قلنا ان الصراع السياسي هو الذي كان منشأ هذه النزعة الرجعية البغيضة..

ونقصد بهذا القول أن الصراع بين العرب و «الموالي» لم يكن في أسبابه وعوامله

واهدافه الأولى مجرد صراع عنصري، وان اتخذ وجهاً عنصرياً حاداً في الظاهر، أو تحول بعد ذلك الى موجة عنصرية جارفة..

فالواقع انه في اسبابه وعوامله وأهدافه صراع بين سياسيين وسياسيين، لا بين عنصر وعنصر.. وهكذا بدأ في الأصل واستمر كذلك زمناً، حتى اكتسب صفته العنصرية التاريخية الثابتة.

صحيح ان النظرة الى «الموالي» في العهد الأموي، كانت تصطبغ بواجهة عنصرية، ولكن منشأها كان أولاً: العصبية القبلية الضيقة.. وثانياً: نظرة الغالب السياسي والعسكري للمغلوبين، وهي نظرة قد تكون من جماعة في هذا العنصر الى جماعة من العنصر نفسه حين يحدث الخصام المسلح بينهما فتغلب احداهما الأخرى.

ولذلك نرى الصراع بين العرب و «الموالي» لم يكن من الحدة في العهد الأموي كما كان في العهد العباسي.. ذلك انه لم يصل الى صراع سياسي على المناصب والمراكز الساسية والمنافع العليا، اذ كانت الدولة الأموية تقوم على مبدأ ابعاد «الموالي» عن المراكز الحساسة في الدولة، وكان «الموالي» من الضعف تجاه الدولة إلى حد أنهم لم يكونوا يطمعون، أو يطمحون، إلى تلك المراكز فأقاموا على هذا الحرمان قانعين أول الأمر، ثم حاقدين في أواخر العصر الأموي حقداً شديداً أخذ يتخذ أسلوب العمل السري لهدم الدولة التي تحرمهم ما ينشدون من مكانة في مؤسساتها ومن منافع في مداخلها وثرواتها. وبهذا الدافع عمل الزعماء من الفرس في امصارهم وفي العراق جاهدين في قلب الدولة الأموية تحت ستار الدعوة العلوية، مع العباسيين، وباسم الذين نفسه.

ولكن بعد أن نجحت الدعوة هذه وبلغ اولئك الزعماء ما كانوا ينشدون، وقامت الدولة العباسية على أساس عربي وأركان فارسية، انفسح المجال للتنازع والتنافس بين طلاب المراكز السياسية من العرب والفرس، ثم من العرب والترك، ثم من كل العناصر، وقد جاء عهد كان الصراع فيه بين الفرس والترك اكثر حدة منه بين العرب وغير العرب.

أما الثورات التي حدثت، هنا وهناك في أطراف الدولة العباسية من فئات اجتماعية غير عربية، ضد الدولة، فقد كانت الدوافع لها مطالب ومظالم اجتماعية

خالصة، لا دوافع عنصرية «شعوبية». . وقد حدث ان قامت ثورات وانتفاضات كهذه شارك فيها ناس من العرب وناس من غير العرب، ولا سيما تلك الانتفاضات التي كانت تحدث في بغداد لصد غوائل الجوع المتفشي في جميع عناصر السكان.

ويسجل الباحثون ظاهرة تاريخية بارزة خلال ذلك الصراع السياسي في الدولة العباسية وهي ان الذين كانوا وراءه دائماً من كانوا يسمون باشراف الاعاجم. . وقد سجل هذه الظاهرة أحمد أمين في «ضحى الإسلام» (جـ ١ ص ٦٣ ـ ٦٤)، وهو يرد على دعوى «ابن قتيبة» القائلة بان الذين اعتنقوا «الشعوبية» هم سفلة الناس وغوغاؤهم فقد قال صاحب ضحى الاسلام اثناء رده على هذه الدعوى ما نصه:

«. . فالحق ان الشعوبية لم تكن في السفلة وحدهم، وهؤلاء السفلة لم يكونوا الآخذين بزمامها، وانما كان معهم كثير من الطبقة المتعلمة الراقية، وان لم يرق نسبها الى الملوك والاشراف، وهؤلاء هم الذين كان لهم الأثر الشعوبي في الأدب. . ومن وراء هؤلاء طبقة بلغت أعلى المناصب في الدولة، فكانوا يمدونهم سراً بجاههم وبمالهم، فقد الف علان الشعوبي كتاباً في مثالب العرب، فاجازه طاهر بن الحسين عليه بثلاثين الفاً. وإذ كان هؤلاء العقلاء الماكرون، هم رؤساء هذه الدعوة، كانت حربهم علمية أدبية دينية أكثر منها ثورات ظاهرية».

وذلك يعني ما قلناه من أن الأغراض السياسية لطلاب المناصب والمنافع هي التي كانت مصدر تلك النزعة العنصرية الرجعية البغيضة التي اصطلح على تسميتها بـ «الشعوبية».

«الشعوبية» والأدب

أما أثر هذه النزعة في الأدب العربي العباسي، فيختلف شأنه بمقدار اختلاف معنى «الشعوبية» في مرحلتيها التاريخيتين: المرحلة المعتدلة التي تعني «التسوية» بين الشعوب، والمرحلة المتطرفة التي تعني عداء العرب والحط من شأنهم بالنسبة لغيرهم من الأمم والشعوب.

فقد كان الأدب «الشعوبي» في المرحلة الأولى، لا يخلو من أفكار ومعاني انسانية مقبولة.

وقد يصح ان نذكر من أمثلة الأدب «الشعوبي» الذي يحتوي بعض هذه الأفكار والمعاني قول «الخريمي» الشاعر:

فإن تفخري يا جمل أو تتجللي ... فلا فخر الا فوقه الدين والعقل
أرى الناس شرعاً في الحياة ولا يرى ... لقبر على قبر علاء ولا فضل
وما ضرني ان لم تلدني «بجاير» ... ولم تشتمل «جرم» علي ولا عطل
إذا أنت لم تحم القديم بحادث ... من المجد لم ينفعك ما كان من قبل

ومن أمثلة ذلك قول بشار:

أصبحت مولى ذي الجلال وبعضهم ... مولى العريب. فخذ بفضلك فافخر
مولاك أكرم من تميم كلها ... أهل الفعال، ومن قريش المشعر
فارجع إلى مولاك غير مدافع ... سبحان مولاك الأجل الأكبر

وفي هذا المجال نتفق مع أحمد أمين في كتابه المتقدم الذكر، عند بحثه الشعوبية اذ يرى انه كان للشعوبية جانب حسن «ولكن هذا الجانب الحسن» انما أتى من مرحلتها المعتدلة، أما المرحلة المتطرفة الرجعية المنكرة، فلم يأت منها سوى الهدم والتزييف والتشويه البشع.. ويقصد أحمد أمين بجانبها الحسن «ان نقد الشعوبيين» المعتدلين للعرب في مسائل اللغة والأدب والانساب والعادات ومعارضة ذلك بما عند الأمم الأخرى من مزايا لغوية وأدبية وعادات وتقاليد قد أدى الى «عرض للأمم الأخرى من كل ذلك لتكون المقارنة أتم، فتعرض الكلمات الفارسية بجانب الكلمات العربية، والحكم الأجنبية والبلاغة الأجنبية بجانب البلاغة والحكم العربية، والنظام الفارسي والأدب الأجنبي بجانب النظام والأدب العربيين، ونحو ذلك. وهذا ـ من غير شك ـ مفيد للعلم والعقل» (ضحى الإسلام جـ ١ ص ٨٠).

ولكن اذا تجاوزنا هذا الجانب المعتدل من الشعوبية الى جانبها المتطرف البالغ حدود التعصب العنصري الحاد، نجد هناك أثرها الأسوأ في مجالات الأدب والعلم

(١) جمل: كناية عن العرب.

والتاريخ، ذلك أن الوسائل التي اتخذتها لتحقير شأن العرب، في هذه المجالات كانت كلها وسائل التضليل والكذب والاختلاق وتزييف الحقائق، وتشويه التاريخ وابتداع الافكار والمفاهيم المناقضة لروح العلم والحق.. فكم من مؤلفات خرجت من بين أيدي الشعوبيين «العنصريين» لتدس الى الحركة الأدبية والفكرية باخبث الأفكار والروايات التي تقصد الى إحداث الغشاوات على تاريخ العرب، وأدابهم وتقاليدهم وجميع تراثهم الفكري.

ولكن بعد هذا كله، تبقى حقيقة كبيرة يجدر بنا أن نتعرفها هنا، وهي ان جميع الاساءات التي وجهتها «الشعوبية» الرجعية الى التراث العربي لم تستطع أن تنال من هذا التراث، ولا سيما اللغة العربية، فقد بقيت سليمة نقية، بل لقد احتفظت بأساليبها وقواعدها وتراكيبها وأدبها وعلومها رغم جميع الشوائب والأضاليل التي دخلتها. ذلك لأن هذه الجماعات الحاقدة لم تجرؤ ان تخرج على النهج الذي تسير فيه اللغة في تطورها المطرد، وانما كانت مضطرة حتى في تشويهها المقصود ان تنهج نهج الطرائق العربية وان تشارك في حركة اغنائها وتطويرها فتحسن من حيث ارادت الاساءة.

ولقد كانت اللغة العربية وتراثها الأدبي والعلمي أقوى من أن تؤثر عليها حركة التشويه والتزييف الشعوبية. وبهذه القوة الخارقة اجتازت تلك المحنة، كما اجتازت جميع المحن التاريخية خلال عصور الانحطاط السياسي والاجتماعي منذ سقوط بغداد بأيدي المغول واجتياح الغزو العثماني والحملات الصليبية للبلدان العربية حتى اليوم... وذلك لارتباط اللغة بحياة شعبها وبالتراث الحضاري الذي ابدعه. وما دام الشعب حياً ومقومات وجوده باقية فلغته باقية سليمة، وان كانت تصاب بالركود أحياناً حين يصاب به الشعب نفسه في بعض الظروف.

١٩٦٢

ابو نوّاس.. والشعوبيّة

لا ندري: من أين اندسّت في تراث الأدب العربي هـذه الدسيسـة التي شاءت، أو شاءها ناس، ان تذهب في تاريخنا الأدبي، فتصم كـل ذي شأن كبـير من شخصيات هذا التاريخ المكتنز الخصيب بوصمة «الشعـوبية»، لتضعـه في مكان يخـرجه من مكـانه الأصيل في تراثنا وتاريخنا معاً، فإذا بنا كلما أو غلنـا في هذه الكنـوز الأدبية أو الفكـرية التي أورثتنا إياها عصورنا الذهبية، وجدنا «الدسيسة» الخبيثة تنتقي جـواهر متـألقة من هذه الكنوز، ثم تفردها ناحية، لتقول عنها، واحدة واحدة:

ـ كـلا . . هـذه ليست جـوهـرة عـربيـة . . هـذه دخيلة غـريبـة . . هـذه «شعوبية»! . . .

من أراد هذه «الدسيسة» الخبيثة بتراثنا الأدبي والفكري؟ . .

هل أرادها ناس عرب مخلصون لقومهم ولتراثهم الثقافي، قَصْدَ ان يظهروه عربياً خالصاً نقيـاً من الشوائب، فجهلوا الـوسيلة، وأساءوا الى التـراث بخدعـة من الخدع اخرجت من كنوزه تلك الجواهر الثمينة؟ . .

أم أرادها ناس آخرون لم يكونوا مخلصين لثقافة العرب وحضارتهم، فقصدوا الى هذه الخدعة عن وعي وعمد، ليعطلوا جيد ثقافتنا وحضارتنا من روائـع البدع الفكرية والأدبية التي صنعها العقل العربي بأداة عربيـة خالصـة، هي اللغة وأسلوبهـا وعبقريـة تعبيرها؟ . .

يغلب في ظني، وأكـاد أقول في يقيني، ان الـذي دس الدسيسـة هـذه، هـو الى العدو أقرب منه الى الصديق، وان المسـألة في مصـدرها التـاريخي انما تـرجع الى نـاس ارادوها تحريفاً لمفهوم الثقافة القومية، ليكون ذلك سبيلاً الى تحريف تاريخنا الثقافي ذاته، وتشويهه، والانتقاص من قيمته، فإذا هـم يفردون عدداً من اعلامه واحداً بعـد واحد، ويفردون نتاج عبقرياتهم في معزل عن تراثنـا الاصيل، بـزعم انهم «شعوبيـون»، حتى يقفوا بنا أمام هذا التراث وهو خلو من بدائع الأدب والفكر التي أبدعها اولئك الاعلام في أزهى أيـامـه وأخصب عهـوده. . . ثم مـا لبث الـدسيسـة تسـري متنقلة في كتب التاريخ والسير حتى وصلت الى اجيالنا المتأخـرة والى جيلنا المعـاصر بالـذات، فإذا بنـا نأخذها أخذ المسلمات أو الحقائق الثابته، دون مناقشة، أو محض شك!. .

مثلاً:

بشار بن برد. . «شعوبي»!. .

عبد الله ابن المقفع. . «شعوبي»!. .

أبو نواس. . «شعوبي»!. .

ابن الرومي. . «شعوبي»!. .

بل. . حتى أبو عثمان الجاحظ، وأبو الطيب المتنبي «شعوبيان»!. .

لماذا؟. .

كان يكفي أن يرجع النسب بأحد هؤلاء وامثالهم الى أصل فارسي، مثـلاً، حتى يخرجوه بهذا الوصف من نطاق نسبه الفكري والثقافي والأدبي، أي نسبـه العربي الـذي نمـاه فكراً وثقـافة وأدبـاً ولغة وحيـاة يـوميـة، هي حيـاة اللحم والـدم، حيـاة الـذهن والقلب. .

بل، كان يكفي ان يجهـل المؤرخون حلقـة واحدة من نسب كـاتب أو شاعـر أو مفكر، أو أن يشكوا مجرد الشك، حتى يلحقوه بفصيلة «الشعوبية»!. .

* * *

لقـد كان أبـو نواس «أعـرق» هؤلاء الاعـلام «شعـوبيـة» في رأي مؤرخي أدبنـا العربي، وهو لا يزال هكذا في رأي الكثـرة الغالبـة من مثقفي جيلنا المعـاصر نفسه. .

فلننظر، اذن، في المستند الذي ركنوا اليه حين اطلقوا حكمهم ذاك على أبي نواس، لنرى: هل يصح لمنطق العلم والتاريخ ان يركن إليه، حتى نتبعهم واثقين، أو أن الأمر ليس بهذه المنزلة من البداهة التي اخذته بها الأجيال منذ العصر العباسي الأول حتى اليوم..

فاذا استطعنا ان نصل بأمر أبي نواس الى رأي علمي مقبول، فان أمر غيره من الموصومين بـ «الشعوبية» يصبح يسيراً لا محالة:

* * *

ولننطلق الآن، في موضوعنا، من هذا السؤال:

- هل صحيح ان أبا نواس كان شعوبياً.. بمعنى انه كان عدواً للعرب يفضل عليهم الفرس، كما كان معروفاً من معنى الشعوبية في العصر الذي نشأت فيه هذه النزعة العنصرية البغيضة؟..

لكي نستطيع ان نستخلص الحقيقة في هذه الدعوى، يجب أولاً، أن نستعرض جملة الشواهد التي احتجوا بها على شعوبيته، ثم ننظر في هذه الشواهد نظرة موضوعية، غير متأثرين بسيطرة الفكر التقليدية المتوارثة منذ أجيال، لنرى: هل تكفي هذه الشواهد للحكم لشعوبية أبي نواس أو هي قاصرة عن اثبات هذه الدعوى.

لقد استدلوا على شعوبيته بما يلي:

أولاً - ما ورد في شعره من كلام وصفوه بأنه مدح للفرس وهجاء للعرب، مثل قوله:

ولفارس الاحرار أنفس انفس ... وفخارهم في عشرة معدوم
وإذا أعاشر عصبة عربية ... بدرت الى ذكر الفخار تميم
وبنو الاعاجم لا احاذر منهم ... شراً، فمنطق شرهم محسوم
لا يبذخون على النديم اذا انتشوا ... ولهم، اذا العرب اعتدت، تسليم
وجميعهم لي، حين أقعد بينهم ... بتذلل وتهيب، موسوم

وقوله:

تراث أبي ساسان كسرى ولم تكن ... مواريث ما ابقت تميم ولا بكر

ثانياً ـ ما ورد في شعره من هجوم على الشعر العربي الذي يصف البادية والاطلال وعلى حياة البادية نفسها وعلى اهلها كقوله:

لتلك أبكي، ولا أبكي لمنزلة ... كانت تحل بها هند واسماء
حاشا لدرة ان تبنى الخيام لها ... وان تروح عليها الإبل والشاء

وقوله:

سقيا لغير العلياء فالسند ... وغير اطلال ميّ بالجرد

وقوله:

يا واصف البيد والقفار ويا ... ناعت اسرابها ومكاها
وواصف الربيع والرياض وما ... أشرف من نبتها وبهاها
أحسن من ذاك نبت صافية ... تنزو إذا ما تدرعت ماها
أعرض عن الربيع ان مررت به ... واشرب من الخمر انت اصفاها

وقوله:

ايا باكيَ الاطلال غيّرها البلى ... بكيت بعين لا يجف لها غرب
اتنعت دارا قد عفت وتغيّرت ... فاني لما سالمت من نعتها حرب

وقوله:

دع الاطلال تسفيها الجنوب ... وتبكي عهد جدتها الخطوب
وخلِّ لراكب الوجناء أرضاً ... تحث بها النجيبة والنجيب
ولا تأخذ عن الاعراب لهواً ... ولا عيشاً، فعيشهم جديب
ذر الالبان يشربها أناس ... رفيق العيش عندهم غريب
بأرض نبتها عشر وطلح ... واكثر صيدها ضبع وذيب
اذا راب الحليب فبل عليه ... ولا تحرج، فما في ذاك حوب
فأطيب منه صافية شمول ... يطوف بكأسها ساق أريب

فهذا العيش، لا خيم البوادي | وهذا العيش، لا اللبن الحليب
فأين البدو من ايوان كسرى | وأين من الميادين الزروب؟

وقوله:

عَدِّ عن رسم وعن كثب | والْهُ عنه بأبنة العنب

وقوله:

يا ايها العاذل دع ملحاتي | والوصف للموماة والغلاة
دارسة وغير دارسات | وأنف هموم النفس باللذات

ثالثاً ـ ما أخذه عليه أحمد أمين في كتابه «ضحى الاسلام» حين تعرض ـ أي أبو نواس ـ الى أبي عبيده والاصمعي، قائلاً: «أما أبو عبيدة فانهم ان امكنوه قرأ عليهم اخبار الأولين والآخرين، وأما الاصمعي فبلبل يطربهم بنغماته».

فقد رأى أحمد أمين في هذا الكلام تحيزاً من أبي نواس لأبي عبيدة دون الاصمعي واستنتج من ذلك ان أبا نواس قد انتصر لأبي عبيدة لأنه فارسي، ولان الاصمعي عربي.

* * *

هذه خلاصة ما يمكن استخلاصه من الادلة التي ذكروها دليلاً على شعوبية أبي نواس.

فهل تصلح هذه الادلة لاثبات ذلك؟

ـ اذا واجهنا هذه الادلة بنقد موضوعي، وجدناها قاصرة عن اثبات الدعوى.

ولننظر الآن في كل دليل على حدة:

أولاً ـ اما الاستدلال على شعوبيته بما يظهر من مدح للفرس وذم للعرب في شعره فهو مردود من وجهين:

أ ـ لقد جاء في شعره أيضاً ما يناقض ذلك تماماً. أي انه قد مدح العرب وذم

الفرس، بل لقد كانت مدائحه للعرب من الكثرة بما لا يقاس به شعره الذي يظهر منه الـذم لهم.. ومن امثلة ذلك قـوله في قصيـدة من روائع شعـره يمـدح بهـا الفضـل بن الربيع:

أمـن طـلل لم أَشْـجِهِ وشـجـاني ... وهـاج الهـوى أو هـاجـه لاوان
بـلى، فـازدهتني لـلصبـا اريحيـة ... يمـانـيـة.. ان الـسـمـاح يمـاني

وقوله في مدح القحطانيين:

... فـافخـر بقحـطان غـير مكتئب ... فـحـاتـم الجـود من مـنـاقـبـهـا
ولا تــرى فـارسـاً كـفـارسـهـا ... اذا زلّت الهـام عـن مـنـاكـبـهـا
عـمـرو، وقـيس، والاشـتـران ... وزيـد الخيل، اسـد لدى مـلاعبها
بـل مـل الى الصِّيد من اشاوسـها ... والـسـادة الـغـر من مـهـالـبـهـا
وحمـير تـنـطق الـرجـال ... بمـا اختارت من الفضـل في مـراتبهـا
احبب قـريشـاً لحب احمـدهـا ... واعـرف لهـا الجـزل من مـواهبهـا
ان قـريشـاً اذا هـي انـتـسـبـت ... كـان لنـا الشـطر من منـاسـبهـا

وقوله في مدح الأمين العباسي:

فمن ذا الذي يرمي بسهميك في العلا ... وعـبـد منـاف والـداك وحمـير؟

وقوله في قصيدة غزلية خمرية:

وقهـوة مثـل عـين الـديـك صـافيـة ... من خمـر عانـة أو من خمـرة السيب
كـأن احـداقـهـا والمـاء يـفـرغـهـا ... في ساحة الكـأس احداق اليعـاسيب
يسعى بها مثل قـرن الشمس ذو كفل ... يشفي الضجيـع بـذي ظلم وتشنيب
كـأنـه، كـلـما حـاولـت نـائـلة ... ذو نخـوة قـد نشـا بـين الاعـاريب

فهـو في البيت الأخير اذ يـريد ان يصف نخـوة الساقي واباءه، لا يجد تشبيهـاً لنخوته يصورها احسن تصوير وأبلغه، سوى نخـوة العرب وابائهم وحميتهم.. وذلك يدل على مبلغ شعوره بفضل هذه النخوة العربية التي يظهر منـه انه مفتـون بها، وليس بعائب لها.

ومقابل ذلك قد هجا أبو نواس قوماً من علية الفرس في رأي المجتمع يومئذ، وهم البرامكة، اذ قال في كبير زعمائهم جعفر بن يحيى:

لقد غرني من جعفر حسن بابه ولم ادر ان اللؤم حشو اهابه
فلست وان اخطأت في مدح جعفر بأول انسان خـ... في ثيابه

وقد هجا غيرهم من الفرس بمثل ذلك أيضاً.. فهل اذن يصح الأخذ بمدح الفرس وذم العرب في بعض شعره دليلاً على شعوبيته، ما دام قد مدح العرب وذم الفرس في بعض آخر من شعره؟..

ب ـ والوجه الآخر الذي نرد به هذا الدليل، هو ان أبا نواس حين كان يمدح أو يهجو، في مثل تلك المناسبات التي رأيناها في ما تقدم، لم يكن يمدح أو يهجو عن نزعة من نزعات التعصب لهؤلاء القوم أو اولئك ولا ضد هؤلاء أو اولئك، وانما كان الأمر عنده محض بدوات نفسية آنية تهيجها المناسبة الطارئة، ليعبر حيناً عن ذلك الولع بالتحدي للمرائين من هذه الجماعة أو تلك، وليعبر حيناً آخر عن ثورة غضب عابرة ضد شخص بعينه لأمر له معه ليس هو بأكثر من أمر عابر كذلك، وليعبر في أكثر الأحيان عن «مزاجه الخمري» إذا صح القول.. فقد كان هذا المزاج الملازم له يأبى أن يشغله عن خمره وندمانه ولذته جليس لا يتقيد بـ «آداب الشراب» و «تقاليد المنادمة»، بل يخرج عليها ليشغل جلساءه بشؤون الجد كالتفاخر بالنسب والعنجهيات القبلية في وقت يريد أبو نواس فيه أن يستغرق بكل حواسه في متعة الشراب ونشوة السكر ودنيا «الصفاء»...

وأبو نواس نفسه يضع بأيدينا هذا التفسير «لمزاجه»، حين ينص في الأبيات التالية على «حقوقِ» الصحب والندمان، وهي التي سميناها «آداب الشراب» أو «تقاليد المنادمة»:

حقوق الصحب والندمان خمس فأولها: التزيُّن بالوقار
وثانيها: مسامحة الندامى وكم حمت السماحة من ذمار
وثالثها: وان كنت ابن خيرـ البرية محتداً، ترك الفخار
ورابعها: فللندمان حق سوى حق القرابة والجوار

إذا حدثته فاكس الحديث الذي حدثته ثوب اختصار
وخامسها يدل به أخوه على كرم الطبيعة والنجار
كلام الليل ينساه نهاراً له باقالة عند العثار

فهل أصرح دلالة على كراهته للمفاخرة بالأنساب على مجلس الشراب، من قوله: وثالثها، وان كنت ابن خير البرية محتداً، ترك الفخار.

ثم هو يؤكد تفسيرنا هذا «لمزاجه» بقوله أيضاً:

في الكأس مشغلة، وفي لذاتها فاجعل حديثك كله للكاس
صفو التعاشر في مجانبة الأذى وعلى اللبيب تخيُّر الجلاس

وبقوله كذلك:

لمثلي من الفتيان حلّت، أخي الخمر وطابت له اللذات واسترخص السكر
إذا كان شربي لا يكدر مجلسي ولا يعتري فيه خصام ولا هجر

من هنا رأينا أبا نواس يثني على الفرس وينفر من إحدى خصال بني تميم في قوله:

ولفارس الاحرار أنفس أنفس وفخارهم في عشرة معدوم
واذا أعاشر عصبة عربية بدرت الى ذكر الفخار تميم
وبنو الأعاجم لا احاذر منهم شراً، فمنطق شرهم محسوم
لا يبذخون على النديم اذا انتشوا ولهم اذا العرب اعتدت تسليم
وجميعهم لي، حين اقعد بينهم: بتذلل وتهيب موسوم

ويمكن ان نستنتج من هذه الأبيات انه كان لأبي نواس جلساء على الشراب من الفرس يعرفون «مزاجه الخمري» هذا فيراعونه ولا ينغصونه بالتفاخر، بينما كان له جلساء من العرب، كالتميميين مثلاً، يهيجون عنده «عقدة النسب» فيثيرونه.. وقد عرفنا من قبل ان نسب الشاعر كان عرضة للغمز من جانب خصومه اذ كانت نسبته للحكم بن سعد العشيرة تتردد بين الأصالة والموالاة، وكان عصره لا يزال يعنى بالأنساب والتفاخر بها، وكانت النزعة الشعوبية تؤلف تياراً سياسياً يقابله تيار عربي،

وكان الصراع السياسي الحاد يتخذ من هذين التيارين احد اسلحته المكشوفة المباشرة، فليس غريباً ـ اذن ـ ان يتخذ خصوم كل شخص ذي شأن من قضية النسب ذريعة لايذائه والكيد له والتأليب عليه.

ثانياً ـ وأما الاستدلال على شعوبية أبي نواس بما كان من هجومه على الشعر الذي يصف البادية والاطلال وعلى حياة البادية واهلها، فهو استدلال ضعيف أيضاً، لأن الشعر الذي صدر عنه بهذا الصدد لا يحتمل التفسير بأنه صادر عن كراهية للعرب، بل يمكن تعليله بأحد أمرين:

١ ـ اما بأنه يرجع الى «مزاجه الخمري» الذي تحدثنا عنه في ما سبق.. أي ان الرجل كان اذا جلس الى شرابه وندمانه واستغرق في لذاته، وجد في دنياه تلك التي تنشئها له الخمرة دنيا عامرة بالضياء والصفاء فهي عنده افضل من تلك الدنيوات التي يبنيها الشعراء الآخرون من أشياء البادية بخشونتها وشظفها ومشاهدها غير المؤتلفة مع اشياء الحضارة الجديدة بمتعها الحسيَّة ونضارتها وجدّتها، فتأخذه نشوة الاعتزاز بدنياه هذه وتلذه المقارنة وتستفز خياله طرافة المفارقة والمناقضة، ويجد في مقارنة النقيض بالنقيض ما يزيده اغرافاً في الالتذاذ بدنياه..

٢ ـ واما بأنه كان يريد من هذا الشعر ان يهزأ بالشعراء الذين يعيشون في الحاضرة بلحمهم ودمهم، ثم يفتعلون انشاء عالم آخر في أشعارهم ليس بينهم وبينه من صلة غير صلة الالفاظ والقوالب الشعرية التقليدية المتوازنة عن شعراء سابقين كانوا يحيون حياة البادية فعلاً، وكانت مشاهد البادية تدخل في تجاربهم الحية الحارة.

على انني أرجح ان الأمر الأول من هذين الأمرين هو التفسير الأقرب لواقع أبي نواس بالذات.

ثالثاً ـ واما استدلال احمد أمين على شعوبية الشاعر بما استظهره من كلامه عن أبي عبيدة والأصمعي العربي فهو استدلال ينقضه أحمد أمين نفسه بما نقله عن أبي نواس في مكان آخر من «ضحى الاسلام» (جـ ٣ص ١١٩ ـ ١٢٠) قائلاً ما لفظه: «ولكن أبا نواس لا يعتد بهجوه، فليس في هجائه مقياس الصدق، فقد هجا أبا عبيدة ورماه باللواط الخ»..

فكيف يعتد أحمد أمين، اذن، بكلام قاله أبو نواس عن أبي عبيدة والأصمعي ويجعله دليلاً على شعوبيته، في حين ان ذاك الكلام ليس ظاهراً بالتحيز لأبي عبيدة، بينما هو - أي أحمد أمين - لا يعتد هنا بهجاء أبي نواس بحجة أنه ليس في هجائه مقياس الصدق.

نحن مع أحمد أمين في ان هجاء أبي نواس ليس مقياس الصدق، وكذلك مدحه.. . ولذلك قلنا سابقاً انه لا يصح الاستنتاج من مدحه الفرس وذمه العرب احياناً انه يؤثر الفرس على العرب، كما لا يصح الاستنتاج من مدحه العرب وذمه الفرس احياناً اخرى انه يكره الفرس ويؤثر عليهم العرب.. فهو في مدحه وهجائه انما يصدر عن بدوات سانحة وليد اللحظة التي هو فيها، ولا يصدر عن نزعة معينة ثابتة ولا عن فكرة او فلسفة مقررة عنده.

اضافة الى ما تقدم يمكن الرد على استدلال أحمد أمين بطريقة ثانية، هي ان الجاحظ نفسه، وهو العربي الذي لا شك بعروبته ولا مجال لاتهامه بالشعوبية قال في أبي عبيدة ما هو اصرح من كلام أبي نواس فيه.. قال أبو عثمان الجاحظ: «لم يكن في الأرض خارجي ولا إجماعي أعلم بجميع العلوم من أبي عبيدة».. فلماذا يؤخذ كلام ابي نواس انه تحيز شعوبي لأبي عبيدة، ولا يؤخذ كلام الجاحظ كذلك بالرغم من أن المأخذ على كليهما غير منطقي.

ولقد وجد بين النقاد المحدثين من نفى عن أبي نواس نزعة الشعوبية، وان اختلفوا في تعليل الأشعار التي استظهر منها القدماء والمحدثون المقلدون هذه النزعة عنده.

ومن هؤلاء النقاد المحدثين العقّاد والدكتور محمد النويهي، الأول في كتابه «أبو نواس الحسن بن هانىء - «دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي»، والثاني في كتابه «نفسية أبي نواس». وقد علل الدكتور النويهي أشعاره التي أثارت تهمة الشعوبية بنحو من التعليل الذي أشرنا إليه سابقاً، أي بتأثير «مزاجه الخمري» وعقب على شرحه التعليل المذكور بقوله:

«.. وكان هذا هو السبب الذي كرهه في منادمة العرب لا لأنه يتعصب عليهم

تعصباً شعوبياً كما اتهمه الكثيرون، فأبو نواس ما أحب ان يعادي فرداً أو جنساً، وما كان يطيق نكد المعاداة، ولكن شكا طباعهم وضراوتهم وكثرة مخاصماتهم وتنابذهم بالالقاب وتفاخرهم بالانتساب كلما ضمهم مجلس، بقية من عنجهيتهم البدوية ـ كأَنْ تعكر عليه مجالسه الهنيئة الخ . . ».

وبعد ان يورد الدكتور النويهي امثلة من شعر الشاعر تدل على ذلك يورد الأبيات التي ذكرناها سابقاً:

(ولفارس الاحرار انفس انفس الخ . .)

ثم يقول: « . . . اما المهذبون المتحضرون من العرب فلم يكن لديه ـ اي أبي نواس ـ ادنى مانع من منادمتهم، وله قطع كثيرة في امتداح مجالسهم وحلاوة شمائلهم وقد قال على لسان الخمر هذا البيت الاريحي الطرب:

ولا الاراذل، الا من يوقرني من السقاة، ولكن اسقني العربا.

١٩٦٢

خمريات أبي نؤاس
بين التحليل «الفرويدي» والواقعية الجديدة

منذ نشر عباس محمود العقاد، أول مرة، دراسته المعروفة عن الشاعر العباسي، ابن الرومي، اخذت نظريات علم النفس الحديث ومذاهبه تتلمس طريقها الى حركة النقد الأدبي، لأن العقاد استخدم في دراسته تلك طريقة التحليل النفسي وفق مذاهبه الحديثة، فاستهوت محاولته معظم الجيل الأدبي الذي شهد ولادة تلك الدراسة، وقد كانت ـ كما نعتقد ـ أول محاولة من نوعها يومئذ.

غير ان عنصر الاستهواء في محاولة العقاد، لم ينبثق من صحة التحليل النفسي ذاته في النقد الأدبي، وفي دراسة الآثار الفنية، ولا من صحة تطبيق العقاد له في دراسة شاعر كابن الرومي من شعره.. وانما كان مصدر الاستهواء في هذه المحاولة، امرين اثنين:

أولهما، جدّة الطريقة في المجال التطبيقي لنقد الشعر العربي ودراسة أحد اعلام تراثه الشوامخ. فقد صدر كتاب العقاد عن ابن الرومي في وقت كان الجيل الأدبي فيه قد سئم الطرق التقريرية، والمعالجات اللفظية، اللغوية والبيانية، في النقد والدراسة، وملّ الاساليب التي تأخذ الأثر الفني من جوانبه الخارجية السطحية، وكان ذاك الجيل يتطلع الى جديد في النقد والدراسة يدخل الى الأثر الفني من جوانب اخرى تتصل بمناخاته الداخلية.

وثانيهما، انه لم تكن، يومئذ، امام الجيل طريقة جديدة ظاهرة غيرها تقوى على تبديد سأمه من طرائق النقد العتيقة الرتيبة. فقد كانت الواقعية الجديدة في النقد، لمّا تزل في طور التكون الجنيني، فلما ظهرت دراسة العقاد وجدت الميدان خالياً لها، فاجتذبت تطلع الجيل، واخذت سبيلها الى النفوس دون منازع..

وكان من أثر ذلك ان سرت عدوى التحليل النفسي في النقد الأدبي الى بعض تلامذة العقاد، ثم جاءت مدارس النقد الجامعية المتأثرة بدراسات علم النفس الحديث، تسلك هذا المسلك، ولكن على نحو من الجموح في تطبيق النظريات النفسية على دراسة الأدب، حتى كان من جموح بعضها ان جعلت من الآثار الأدبية التي تناولتها بالنقد والدراسة مجرد أوعية لافرازات الغرائز البدائية، أو مجرد «مداخن» ينفث منها «العقل الباطن» دخان الاكداس المضغوطة في دهاليزه أجيالاً من الزمن.. نعني اكداس العقد الجنسية والوراثات الوحشية والمبهمات من الاحلام والصور والرغبات الانانية الفردية..

دراسة أبي نواس عند العقاد

حتى ان العقاد نفسه لم يستطع، تجاه هذه الموجة الطارئة من النقد الأدبي النفسي، ولا سيما الجامعي، الا ان يخرج على طريقته في دراسة ابن الرومي التي ظهرت، حين ظهرت، بشيء من الاعتدال جمع بين التحليل النفسي والتحليل الفني، فإذا هو يريد من جديد ان يتحدى الجامعيين بمزيد من الاغراق والجموح، لكيلا يقال - كما يتخيل هو - انه مقصر عنهم في هذا المضمار!.. واذا به يطلع على الناس بكتاب عن أبي نواس سماه «دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي»، واذا بهذه الدراسة تنهج نهج العالم النفساني الشهير «فرويد» في ارجاع السلوك الانساني، بمختلف مشخصاته، إلى غرائز الجنس..

وجملة ما تنتهي اليه دراسة العقاد لأبي نواس، على النهج «الفرويدي» انها تفسر ما سمّاه «آفات أبي نواس» بالظاهرة النفسية المعروفة بـ «النرجسية» (Narcissisme) وهي عند فرويد ظاهرة ولع الانسان بذاته، ويحللها بأنها «امتداد الانانية في الليبدو» و «الليبدو» Libido هذا، في مذهب فرويد، هو المرجع الاساسي لمختلف الظواهر

النفسية، وهو يعني عنده جملة الرغبات الجنسية المحرمة المندسة في «العقل الباطن». . ويصف العقاد «النرجسية» بأنها «شذوذ دقيق يؤدي الى ضروب شتى من الشذوذ في غرائز الجنس وبواعث الأخلاق». .[1] ثم يصنفها الى شعب منها شعبة «الاشتهاء الذاتي» Auto—Erotism وشعبة «التوثين الذاتي» Auto—Fetishismوهي التي «يتخذ المصاب بها من نفسه وثنا يعبده ويدلِّله».

ثم يقول: «وتلازم الاشتهاء الذاتي والتوثين الذاتي معاً لوازم متفاوتة في درجة الالتصاق بالآفة. . فمن ابرزها واقواها لازمة التلبيس والتشخيص Identification ومنها لازمة العرض Exhibitionism ولازمة الارتداد CEntripetal Rigression ثم يصف العقاد «لازمة التلبيس والتشخيص» بأنها «عشق الانسان لذاته من الناحية الشهوانية، فالشاذ في حب جنسه أو حب الجنس الآخر، يجد طلبته ويقضي مأربه، اما الذي يشتهي بدنه فليس في وسعه ان يقضي مأربه بغير الاحتيال لذلك بالتلبيس والتشخيص، فهو يلبس شخصيته شخصاً آخر يتوهم انه هو ذاته، أو يحل محل ذاته». . (ص٣٩).

ويصف «لازمة العرض» بانها «تشمل الاظهار بجميع درجاته، فاذا امعن في الجسدية والشواغل الحسية، شوهد المصاب به وهو يكشف عورته، ويعرض اعضاءه، ويتعرى من ثيابه، أو يلبس الثياب التي تشبه العري ولا تستر ما وراءها». . (ص ٣٩ ـ ٤٠).

ويصف «لازمة الارتداد» بانها مما «يعتري النرجسيين من تلبيس ذواتهم بغيرهم، أو خلع ذواتهم على شخص آخر يلتمسون المشابهة بينهم وبينه، ولكنهم لا يظفرون في كل حين بشخص تام الشبه بهم في كل صفة وصبغة. فاذا اتفق لاحدهم انه رأى شخصاً يشبهه في الملامح والقوام ويخالفه في القوة فالذي يحدث، في هذه الحالة، انه ينتحل صفة القوة لنفسه كأنه ارتدّها اليه من الشخص الذي تلبّس بملامح ذاته الخ. .» (ص ٤٠). .

ثم ينتهي العقاد الى القول بأن «هذه اللوازم تنطبق على أبي نواس في خلائقه

(١) العقاد: «أبو نواس الحسن بن هاني. . دراسة في التحليل النفساني والنقد التاريخي» ص ٣٣.

الأولية وخلائقه التبعية، وتفسر جميع احواله حيث لا يفسرها ضرب آخر من ضروب الشذوذ الجنسي».. (ص ٤١).

وبعد ان يقرر العقاد هذه الأسس «البسيكولوجية» الفرويدية، يأخذ في استخراج تلك اللوازم جميعاً من شعر أبي نواس على النحو الذي يبدو له، فإذا به يقدم لنا شاعراً لا يحس في خمرياته ولا في غزلياته الغلامية وغير الغلامية، سوى اشتهاء ذاته أو «توثين ذاته» «بالتلبيس والتشخيص» حيناً، و «بالعرض» حيناً، و «بالارتداد» حيناً!..

هكذا يذهب في التحليل النفساني، وفق مذهب فرويد في فهم الشخصية الانسانية، مغرقاً في التحليل الى حد نرى عنده شخصية الشاعر وقد فرغت من علاقاتها الاجتماعية في عصره، وفرغت من مباهج الشاعرية والحب السوي، واصبح الرجل كأنه عالم مستقل بذاته، منعزل عن مجتمعه وزمانه الا من حيث يرى في المكان والزمان والناس والاشياء ما يشبه ذاته او ما يرى فيه ذاته راجعة اليه بشهوة الجنس او شهوة الظهور!..

دراسة أبي نواس عند النويهي

فاذا تركنا العقاد، ورحنا نتتبع الدراسات الأدبية النفسية عند الجامعيين العرب، والمصريين بخاصة، نرانا نقف دهشين مع باحث «يكتب عن أبي نواس أيضاً، ويستخدم علم النفس الفرويدي بالذات كذلك، ويذهب في دراسة هذا الشاعر، في خمرياته بالأخص، الى أبعد مما ذهب العقاد».. نعني به الدكتور محمد النويهي، وهو «أستاذ كرسي في الآداب العربية» و «رئيس قسم اللغة العربية بكلية الخرطوم الجامعية» و «المحاضر الأول بمعهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن سابقاً» ـ هكذا نقرأ على غلاف كتابه «نفسية أبي نواس» الصادر عام ١٩٥٣ في مصر ـ.

نرى الدكتور النويهي، في كتابه هذا، يجهد جهداً عنيفاً، من الصفحة الأولى حتى الصفحة الأخيرة، لا ليقنعنا بأن أبا نواس كان مصاباً بتعقد نفسي متعدد المظاهر متنوع الأعراض، وحسب.. بل، ليقنعنا ـ أولاً وأخيراً ـ بأن تركّز هذه المظاهر والأعراض في علاقته بالخمرة على الأخص، ناشيء عن حساسية جنسية شديدة

الرهافة، وان هذه الحساسية تنتمي بأصلها ومصدرها الى دسيسة في «العقل الباطن» من علاقته بأمه زمن الطفولة، سواء بذلك ما يظهر في شعره الخمري من عاطفة الحب عنده للخمرة، ام عاطفة الاجلال لها، ام عاطفة تقديسها حتى العبادة حتى لتبدو نشوته بها أشبه بنشوة المتديِّن.

فكل هذه العواطف النواسية الخمرية، ترجع - في رأي النويهي - الى عقدة «الأمومة»، وهي عقدة «جنسية» خالصة مندسة في «العقل الباطن». . وهو يذهب في هذا الرأي مع النظرية «الفرويدية» بأهم تفاصيلها، فهو يقول، مثلاً:

«فالشعور الجنسي في الانسان اوسع ميداناً وأطول زمناً مما يظن أكثرنا. هو لا يبدأ فينا في فترة المراهقة وحدها، ولكن قبلها بمدة طويلة، في سن السابعة أو الثامنة دون شك، بل يعتقد بعض العلماء أنه يبدأ في الطفل الرضيع، فيرى هؤلاء ان ما يتلذذ به الوليد من مص ثدي امه، وتحريك فخذيه، والتبول، والعري، كل ذلك يعطيه لذة جنسية». (ص ٤٦).

أليس التقريب للمسألة على هذا النحو مما يستند اليه فرويد نفسه في دعم مذهبه بهذا الشأن؟.

وبعد ان يستخرج النويهي من شعر أبي نواس عدة شواهد على حبه للخمرة واجلاله لها وعاطفته الدينية أمامها وشعوره الجنسي نحوها، يقول:

«ولكن بقيت عاطفة اخرى غريبة نريد ان نبينها الآن، وهي انه احس أحياناً نحوها احساس الولد نحو الأم، أي أحبها حباً بنوياً». (ص ٥٦) مستشهداً على ذلك بقول أبي نواس مثلاً:

قطربل مربعي، ولي بقرى الكر ... خ نصيب، وأمِّيَ العنبُ
ترضعني درَّها، وتلحفني ... بظلها، والهجير يلتهب
فقمت احبو الى الرضاع كما ... تحامل الطفل مسَّه السغب

فما سر هذا الاحساس «البنوي» تجاه الخمرة عند أبي نواس؟. .

للجواب عن هذا السؤال ينشىء الدكتور النويهي فصلاً ضافياً يزيد عن ستين

صفحة بعنوان «الشذوذ الجنسي» . . ثم ينشيء فصلاً آخر في الكتاب بعنوان «النشوة الدينية» مؤكداً فيه علاقة هذه النشوة النواسية بـ «الشذوذ الجنسي» النواسي . .

ولكن كيف يحدد المؤلف شذوذ أبي نواس؟ .

يقرر، أولاً، حبه للغلمان وايثاره اياهم، في الوصال الجنسي، دون النساء . . ويرى في شعره الغلامي ما «يشهد بحب لا زيف فيه وينبض بصدق البث والشكوى والمناجاة» . . بينا يرى «ان شعره في النساء بارد كاذب» (ص ٦٤)، ولكنه لا يرى في هذه المقارنة سوى احتجاج فني «يصعب فيه الاقناع»، ولذلك يلجأ الى سيرة أبي نواس، فهي ـ عند المؤلف ـ «تثبت انه ـ أي أبا نواس ـ وان استطاع احياناً التلذذ بالمرأة، فان تلذذه الأغلب كان بالغلمان» (ص ٦٨) .

وينتهي من ذلك الى تقرير النتيجة «القطعية»، مرة أخرى، بأن أبا نواس «ذو سلوك جنسي شاذ»، ويبقى عليه، حتى يصل الى الغرض الأخير من الدراسة، ان يجيب عن هذا السؤال:

ـ «ما سبب هذا الشذوذ فيه؟ أكان شذوذاً طبيعياً ام كان شذوذاً مكتسباً؟ نعني: هل اندفع اليه نتيجة التواء في طبيعة تكوينه، أو ولدته فيه ظروف نشأته ومناسبات بيئته واحداث حياته؟» . (ص ٧٢) .

وينطلق، من هنا، في شرح ثلاثة انواع من الشذوذ الجنسي: نوع يسببه التكوين الجسماني الخاص للفرد، ونوع تنتجه عوامل نفسانية، ونوع تنتجه الظروف الاجتماعية . . ويخرج من البحث في هذا المجال بأن النوعين الأولين هما الغالبان على شذوذ ابي نواس . . وان العامل النفساني جاءه من التأثر بأحداث طفولته، اذ توفي والده وهو طفل، ولم يجد في نشأته الأولى أبا يرعاه رعاية الأبوة، ولم يكن له سوى امه يلتمس في صدرها الحماية والغوث، ولكنها تزوجت بعد وفاة ابيه، فحرمته بذلك ملاذه الأوحد في طفولته الضعيفة العاجزة، فييأس من امه اليأس التام، ويحس السخط العظيم عليها، ولكن اليأس والسخط والشعور بالظلم، ليست كل شيء في قضية أبي نواس، بل هناك الغيرة الشديدة الآكلة . . والمؤلف يصرح هنا أنه يعني الغيرة الجنسية . . . (ص ٩٤) .

هذه «الغيرة الجنسية» من الرجل الغريب الذي انتزع امه، هي العامل النفساني الذي دس في «عقله الباطن» احساس النفرة من جميع النساء حين صار رجلاً، فإذا به «يحس باشمئزاز شديد كلما فكر في العلاقة الجنسية بين الرجال والنساء. مجرد هذا التفكير يملؤه بالاستشناع والكراهية.. وسبب هذا انه يتمثل امه «الخائنة» في كل انثى يلقاها، ولقد ينسى هذا الكره حيناً او يحاول ان يتغلب عليه، فيحاول ان يتصل بامرأة، ولكن ما ان تواجهه انوثتها حتى يثور اشمئزازه على اشده واعنفه، فيتبخر شبقه وينصرف عنها، الا ان تسمح له بأن يواصلها مواصلة الذكور»!.. (ص ٩٤ ـ ٩٥).

سندع، الآن، كشف ما في هذا الكلام من اعتباطية الافتراض والتهافت المنطقي من جهة، ومناقضته ـ من جهة اخرى ـ للواقع الفني في غزل أبي نواس بالأنثى، بل شعر الحب الأنثوي، كالذي قاله في جنان، ومناقضته للواقع السلوكي أيضاً باعتراف المؤلف نفسه بعد، بالنسبة لعلاقته بالمرأة..

نقول: سندع هذا الآن، لنمضي مع الدكتور النويهي في افتراضاته التحليلية النفسية، حتى نبلغ معه الغاية التي يجري اليها بتسلسل «منهجي»..

فأبو نواس، اذن، حين يذكر في بعض شعره اشياء يكرهها في النساء، كالحيض وكالعضو الأنثوي ذاته، لا يقصد هذه الأشياء حقيقة، وانما يقصد ما تومىء اليه من «الأمومة» و «الرحم» الذي هو عنده رمز «الأم الخائنة». (ص ٩٦).. «هذا، اذن، هو السبب الباطن العميق لنفوره من النساء وعجزه عنهن. انه يتمثل في كل منهن تلك الأم، فهن جميعاً خوّانات يبذلن أجسادهن مورداً موطوءاً يدنّسه جميع الطارقين»! .(ص ٩٧).

وبعد، ماذا كان أثر هذا الشذوذ الجنسي في شعر أبي نواس، ولا سيما شعره الخمري؟..

أول آثاره، كذلك، الغزل الغلماني المعروف، وهذا مفهوم.. ثم آثار شاملة «كل طبيعته الشعرية»، وبخاصة «عاطفته الجنسية وعاطفته البنوية نحو الخمرة».. فهناك «رابطة بين شعره الخمري وشذوذه الجنسي»، «وهي رابطة تشرحها هذه الكلمة الواحدة «تعويض» بالمعنى النفساني الدقيق الذي يستعمل فيه هذا الاصطلاح».. (ص ١١٠)

«تخيَّل ـ أبو نواس ـ الخمر انثى، وخلع عليها صفات «الأنوثة» المغرية المثيرة التي يجدها الرجال العاديون في المرأة الخ . . . » (ص ١١١ ـ ١١٢).

«وهو في كل هذا التخيل الشهواني العنيف يجد في صميمه ارضاء انفعالياً يعتقد انه ارضاء جنسي، ويستعيض به عن الارضاء الواقعي الذي عجز عنه في اغلب الأحيان». (ص ١١٢).

«. . ولكن الخمر قدمت لأبي نواس تعويضاً آخر، عوضته عن امه التي حرم حنانها في وقت مبكر من طفولته حين تزوجت غير أبيه». (ص ١١٤).

«فالخمر متصلة اوثق اتصال بتكوينه العصبي، وبنائه النفساني. . هي مرتبطة اعمق ارتباط بعقدهِ النفسية التي تكونت منذ طفولته». (ص ١١٦).

«علماء النفس الفرويديون يرون ان بكل منّا نزوعاً باطناً خفياً الى عاطفة فاسقة (Incest) هي الاتصال الجنسي بالأم». (ص ١١٦).

«وهذا نزوع طبيعي يكمن في اعماق العقل الباطن، وتبذل النفس جهدها للتخلص منه والتطهر من أثمه البدائي». (ص ١١٧).

«فناره الكبرى التي ظلت تلفح بضرامها اعماق نفسيته طول حياته، هي غيرته الجنسية على أمه ونزوعه الفاسق اليها نزوعاً لم يستطع التغلب عليه والتخلص منه». (ص ١٩٧).

«. . وهذه الرابطة التي ابقته مرتبطاً بالأم، أوقفت نفسيته عن النمو، واعجزتها عن بلوغ النضوج، وكان من مظاهر ذلك التوقف ارتداده الى الأصل البشري البدائي في الخلط بين شهوة الجسد ونشوة التعبد وفي تقديس الخمر». (ص ١٩٧).

* * *

مناقشة النويهي

لعلنا استطعنا، بهذا العرض، ان نستخلص التحليلات التي قامت عليها دراسة الدكتور محمد النويهي. وقبل الدخول معه ومع العقاد في أساس القضية، أي قضية

التحليل النفسي وفق قواعد علم النفس الحديث، او علم النفس الفرويدي بالأخص، نود مناقشة الدكتور النويهي بعض الاستنتاجات الجانبية:

أولاً: كيف يمكن التسليم الجازم بأن أبا نواس خص الغلمان «بحب لا زيف فيه وينبض بصدق البث والشكوى والمناجاة»، و «ان شعره في النساء بارد كاذب» أي ان حبه للنساء بارد كاذب، مضافاً الى القول بأنه أحس النفرة والاشمئزاز من جميع النساء والكراهية لهن - كيف يمكن التسليم الجازم بهذا كله، وقد ثبت من سيرته ومن شعره انه أحب بعض النساء حباً صادقاً، كما كان حبه لجنان، باعتراف المؤلف نفسه.. كيف ينسجم ذلك الحكم القاطع من المؤلف مع حكم آخر له بشأن هذه الأبيات لأبي نواس:

وذات خدٍّ مورَّد	فضيَّة المتجرّد
تأمل العين منها	محاسناً ليس تنفد
الحسن في كل جزء	منها معاد مردَّد
فبعضه قد تناهى	وبعضه يتولَّد
وكلما عدت فيه	يكون بالعود أحمد
فاشرب على وجه بدر	ريَّان غير معربد

لقد قال الدكتور النويهي في هذه الأبيات: «وهذه أُغنيه في امتداح الجمال الأنثوي تعلو بالنزعة الجسدية في تأمل فني رفيع يذكِّرنا بروائع النحت الأغريقي الذي يتملّى جمال الجسد الأنثوي بروح فنية عالية تستكشف سر الجمال الخالد المتجدد وتجليه في الأشكال المادية». (ص ١٠٠).

وقال أيضاً ان حب أبي نواس لجنان قد «حمله على ان يحج بيت الله الحرام حجته المشهورة»، وانه «ما ان استتب به المقام في البقعة الطاهرة حتى غلبته توبة صادقة من الصلاح والتديّن»، وان هذه التوبة الوقتية كانت «اثراً من حبه المتطهر» (ص ١٠٠)..

فحب الشاعر، اذن، لجنان حب صادق متطهر، فكيف يجتمع مثل هذا الحب الذي أوحى له اغنية «تعلو بالنزعة الجسدية في تأمل فني رفيع» من النوع الذي

«يستكشف سر الجمال الخالد المتجدد وتجليه في الأشكال المادية» ـ كيف يجتمع هذا مع الحكم، بصورة مطلقة، ان لديه سبباً باطناً عميقاً يبعث فيه النفور من النساء ـ كل النساء ـ ويحمله على ان «يتمثل في كل منهن تلك الأم، فهن جميعاً خوّانات يبذلن اجسادهن مورداً موطوءاً يدنسه جميع الطارقين»؟ . .

ثم كيف يجتمع الحكم المطلق بشذوذه الجنسي وكراهيته للأنثى كراهية دخلت في تكوينه النفساني، مع هذه العلاقة الثابتة عنده بين الخمر والأنثى؟ . .

من المفهوم ان تكون هذه العلاقة «تعويضاً» عن عجزه الجنسي تجاه المرأة، اذا صحت حكاية العجز، ولكن ليس من المفهوم ان يكون «التعويض» هنا مقابل النفرة والاشمئزاز من المرأة والكراهية لها. .

على ان ظاهرة تخيل الأنثى في الخمرة او تخيل الخمرة انثى، وخلعه عليها صفات الأنوثة، هي ظاهرة تصلح دليلاً على عمق ارتباطه الوجداني او الجنسي بالأنثى، أي على عكس ما يريد ان يثبته المؤلف من شذوذه الجنسي المطلق. . ثم ان مجرد الحكم بأن ميله للغلمان كان تعويضاً عن الأنثى، يناقض الحكم بكون الشذوذ الجنسي قائماً في تكوينه النفسي، ويدل على اصالة حب الأنثى عنده.

ثانياً: كيف يحكم المؤلف، حكماً مطلقاً أيضاً، على أبي نواس بالنظر الى امه بوصفها «خائنة» لبنوته، وهو الذي يخاطب حبيبته بمثل هذا البيت:

لا تفجعي أمي بواحدها ... لن تخلفي مثلي على أمي

ان هذا البيت أدل على عمق عاطفة البنوة وحب الأم في نفسه، وعلى شدة ارتباطه بها وحرارة احساسه بهذا الارتباط، أما ان هذا البيت يعزز الدعوى بأن الشاعر التمس في حبيبته جنان «عوضاً عن المثل الأعلى الأنثوي الذي تحطم فيه أمه» (ص ٩٩)، فذلك محض حدس يقوم على التَّمحُّل البعيد عن صدق التحليل الفني.

ثالثاً: لقد افاض الدكتور النويهي في الكلام عن شيوع الشذوذ الجنسي في بيئة ابي نواس وعصره، ثم شيوعه في بيئات حضارية عديدة في التاريخ، وقد ذكر أسباباً اجتماعية معقولة لانتشار الانحلال الخلقي في بيئات معينة، وكان من الصحيح ان

يعلل شذوذ ابي نواس بالعامل الاجتماعي، دون ان يتكلف كلَّ ذلك الجهد والتمحل من أجل ان يجعل الغلبة في شذوذه الجنسي للعامل الباثولوجي والعامل النفساني الخاص، ثم يتكلف أكثر ذلك الجهد من أجل ان يقيم هذا العامل الأخير على قاعدة من «العقل الباطن» و «عقدة الأم». .

فلماذا فعل المؤلف ذلك؟ . . انها قضية «علم النفس الحديث» أولاً، وقضية إخضاع الدراسة الأدبية للتحليل النفساني الفرويدي وفقاً «لأهم» قواعد هذا «العلم»، ثانياً. . .

ألم يقل «علماء النفس الفرويديون ان بكل منا نزوعاً باطناً خفياً الى عاطفة فاسقة (Incest) هي الاتصال الجنسي بالأم»؟ . .

فكيف، اذن، لا ينطبق هذا القول على أبي نواس؟ . .

«والقارىء الذي يسمع هذا الادعاء للمرة الأولى سيذعر، ويستنكر أشد الاستنكار» كما يقول المؤلف! . .

فبماذا يدفع عنه الذعر، ويزيل الاستنكار؟ . .

يكفي ان يقول له: «ما نظن تدليل العلماء على هذه الدعوى قد ترك مجالاً للشك، مهما تؤلمنا الحقيقة وتثير استشناعنا، اللهم الا اذا كنا ممن يرفضون علم النفس الحديث من اساسه». . (ص ١١٦).

فانت، أيها القارىء، مضطر ـ اذن ـ ان لا تشك بهذه الدعوى، لأن تدليل العلماء لم يترك لك مجالاً للشك، وعليك ان تحتمل ألم الحقيقة وثورة الاستشناع، والا كنت ممن يرفضون علم النفس من أساسه! . . .

* * *

مع العقاد والنويهي

وصلنا مع الدكتور النويهي الى صلب القضية التي تقوم عليها دراسته من الأساس حتى آخر لبنة من هيكل بنائها، وهو هنا يلتقي مع العقاد في المنهج التحليلي،

وفي المنطلق الذي يصدر عنه هذا المنهج، وهو «علم النفس الحديث» بوجه عام، وافتراض وجود «العقل الباطن» في عزلة تامة عن العقل الواعي في الانسان، بوجه خاص. .

صحيح ان العقاد والنويهي قد تخالفا في استنتاج «العقدة النفسية» الصادرة عن «العقل الباطن» في أبي نواس، التي تتحكم بسلوكه وتستأثر بدوافع شاعريته، وتظهر بوجوه ومظاهر متعددة متنوعة في شعره، وفي خمرياته بالخصوص. . ولكن التخالف هذا بينهما جاء من ناحية الاجتهاد في التطبيق ليس غير. .

فكلاهما على يقين من ابتلاء ابي نواس بشذوذ جنسي، وكلاهما يرجع بهذا الشذوذ الى دسيسة في «العقل الباطن» هي الحاكم المطلق المسيطر على تصرف الرجل وسلوكه الشخصي والنفسي والفني، وكلاهما يقيم «للعقل الباطن» سلطاناً على الشخصية الانسانية لا ينازعه سلطان. . . فلا العقل الواعي، ولا الارادة الانسانية المدركة المختارة، ولا مخزون الثقافات المكتسبة من تجارب الافراد والمجتمعات وتقدم التاريخ وتطور الحضارات ـ لا شيء من هذه يملك القدرة على كبح جماح هذه «الدسيسة» الفرويدية العنيدة المتجبرة، أو على التلطف بترويضها، أو ـ بالأقل ـ التماس ادنى درجات الانسجام بينها وبين اعراف المجتمع الذي تعايشه! . . .

ألا نرى كيف تتحكم هذه «الدسيسة» حتى في ظاهرة الاصرار عند ابي نواس على مجاهرة مجتمعه بميوله وممارساته غير الطبيعية، فاذا بهذه الظاهرة تخضع ـ عند العقاد ـ الى لازمة «العرض والاظهار» من لوازم «الاشتهاء الذاتي»، وتخضع ـ عند النويهي ـ الى ظاهرة «الارتداد الى عدم مسؤولية الطفولة»(Childisn Irresponsibility)، وهي المتولدة «من السبب الأساسي الذي تولدت منه جميع علله النفسية. . من فشله في فصم رابطة الأم». . (النويهي: ص ١٨٨).

فلماذا لا يجد العقاد والنويهي تفسيراً لظاهرة المجاهرة عند أبي نواس ينبثق من العلاقات الاجتماعية القائمة في بيئة الشاعر وعصره، أي من ظاهرات الانحلال الخلقي الشائعة يومئذ في تلك البيئة، الى جانب ظاهرات الرياء والنفاق عند الفئات الحاكمة والاغنياء الذين كانوا يقترفون أبشع الموبقات، ويتظاهرون انهم من حماة الاخلاق والشرائع، فيسخر بهم ابو نواس ويتحدى رياءهم ونفاقهم؟ . .

نقول: لماذا لا يجد الباحثان في هذا التفسير ما يستحق الذكر، بدل الادلاج في دهاليز «العقل الباطن» واقنية «اللوبيدو» رجوعاً بالانسان الى بداءته وطفولته التاريخية؟..

الجواب: لأنهما «يلتزمان» قضية علم النفس الحديث أولاً، و «يلتزمان» قضية تطبيقه في النقد الأدبي بطريقة ترجع بالحاسة الفنية الى الحاسة الجنسية البدائية، ثانياً.

بين الفرويدية، والواقعية الجديدة

والآن، نبلغ مرحلة الكلام على القضية من الأساس.. فما أساس المسألة عند علم النفس الحديث؟..

«يفترض علم النفس الحديث وجود جزء باطن من العقل لا يصل اليه وعينا المدرك، وتتصارع فيه غرائزنا وعقدنا البدائية والمكتسبة» (النويهي: ص ١١٧ - هامش).

وليس يخفي النويهي ادراكه بأن هذا الافتراض غريب عن الواقع، ولذلك يضطر الى الاعتراف بأنه يستحيل اثبات هذا الافتراض اثباتاً مادياً، ويقول ان «اقصى ما يعزه انه يقدم تفسيراً وجيهاً كافياً للكثير من الظواهر النفسانية الغريبة التي كانت تحيرنا من قبل».

ولكن المسألة، بعد، هي انه: هل يقدم هذا الافتراض، بالفعل، تفسيراً «وجيهاً كافياً» لتلك الظواهر.. هذا اولاً.. وثانياً: هل صحيح ان «العقل الباطن» هذا يقيم في ذواتنا بمعزل، تماماً، عن عقلنا الواعي، وان التصارع فيه بين غرائزنا وعقدنا البدائية والمكتسبة، ينتج الغلبة للغرائز والعقد البدائية على الغرائز والعقد المكتسبة من الثقافة والمعارف والتجارب والتطور الحضاري للانسان؟..

اما مسألة تقديم العقل الباطن تفسيراً «كافياً وجيهاً» للظواهر النفسانية فهي متوقفة، بالبداهة، على اصل وجود «العقل الباطن» بهذا النحو الانعزالي الذي يفترضه علم النفس الحديث.. فلنحصر كلامنا، اذن، في هذه النقطة:

ظاهر ان الفرويدية، حين تقول بتصارع الغرائز والعقد البدائية والمكتسبة داخل

العقـل الباطن، انما تعترف من حيث لا تقصـد بـأن هنـاك صلة بـين العقـل البـاطن والعقل الواعي، والا فهل تصل المكتسبـات من الغرائـز والعقد الى العقـل الباطن الا عن طريق العقل الواعي، ولكن يبدو ان الفرويديـة، حين لا تستـطيع ان تغلق جميـع الحـدود بين «العقلين»، تضـطر ان «تسمح» بتسـرب المكتسبات الـواعيـة الى دهـاليـز «العقل الباطن» ثم سرعان ما تغلق عليها الأبواب وتدعهـا تتصارع مـع البدائيـات في الـظلام حيث تقـوى عليهـا هـذه البـدائيـات، ويبقى لـ «دسيستهـا» قـدرة التصـرف والتحكم بشخصية الفرد. .

ودائماً تعني «البدائيـات» في اصطلاح الفـرويديـة كل مـا هو وحشي من الغـرائز والعقد، وكل ما هو فاسد في اعـراف الحياة الاجتمـاعية المتـطورة حضاريـاً. وهذا ـ في الـواقع ـ اشبـه بالتضليـل يقـع فيـه المثقفـون ينـظرون الى قـوانـين الحيـاة من واقعهـا البورجوازي المتفسخ.

فان الظاهرات السلوكية التي يبدو فيها الطابع الـوحشي، أو الفاسد، عند الفئات المترفة جداً، المتحللة من تأثير الثقافات المتقدمة، هي نفسها الظاهرات التي يـرجع بـه الفـرويديـون الى «العقل البـاطن»، ويفسرونها بـالمختزنـات البدائيـة القديمـة، مع انها ظـاهـرات حـادثـة جـديـدة مكتسبــة من واقـع التحلل في عــلاقـات هــذه الفئـات الاجتماعية. .

وهذا، بالضبط، سر نظرتهم الجافة المظلمة الى الحب والعلاقات الجنسية وسـائر العلاقات البشرية التي تبعث البهجة في النفس، وترهف الحاسة الفنية ببهجة شـاعريـة اعمق من تلك وأروع.

انهم يـرون مظاهـر الحب عند تلك الفئـات المنحلة، ولكنهم لا يجرؤون، او لا يـريدون، ان يعتـرفوا بـالمصدر الحقيقي لـلانحلال الشـائـع في العـلاقـات الانسـانيـة والاجتماعية بين بعض الفئات المعاصرة التي تطفو على سطح المجتمع، فيرجعـونها الى بداية كامنة مندسة في «العقل الباطن» غـير متأثـرة بتطورات التـاريخ، معتمـدين الرأي بأن هذا العقل الباطن «لا يصل اليه وعينا المدرك». على ان بعض الفرويديين يذهبون

في تفسيراتهم هذه غير عامدين، وغير واعين القصد الذي يرمي اليه امثال فرويد من محاولة ستر الانحلال المصابة به اوساط معينة من المجتمعات الرأسمالية العائشة من جهد الآخرين.

اما الواقعية الجديدة، ذات الاساس العلمي المادي في فهم قوانين الحياة والكون، فانها لا تنكر وجود ما يسمى بـ «العقل الباطن» انكاراً مطلقاً، وانما تنكر وجود «عقل باطن» مستقل منعزل عن وعينا المدرك.. اما هذا الذي تسميه الفرويدية كذلك، فليس هو سوى جانب من العقل الواعي يتصل به وينفعل معه ويختزن ما يؤديه اليه من تجارب ومعارف ومشاهد واحاسيس وأفكار، فهو يتطور معه كلما تطور الانسان، ويغتني بغناه، ويتسامى بتساميه مع تقدم الحضارة وابداعات التاريخ، حتى اذا احتاج كل منهما الآخر في توجيه سلوك الفرد الشخصي والاجتماعي ونشاطه الفني، انجده بما اكتسبه واختزنه من تجارب الحياة الخارجية الواقعية الموضوعية..

والنتيجة العملية لهذا، ان «العقل الباطن» على صلة بالحياة الاجتماعية، وتطورها وتقدمها، وانه يتطور بها، ويبتعد بذلك عن بدائيات التاريخ، شيئاً فشيئاً، ولذلك تدور حركته ويدور نشاطه في نطاق حركة الحياة ونشاطها المعاصرين الطبيعيين، لا في نطاق الماضي المبهم، ولا في نطاق العفوية البلهاء، ولا في نطاق البدائية الوحشية غير الخاضعة لقوانين التطور..

ثم نتيجة ذلك أيضاً ان الحاسة الجنسية ذاتها تكتسب من ثقافة العقل الواعي وتجاربه المتجددة المتطورة ما يهذب بدائيتها ووحشيتها، بقدر ما تكتسب كذلك من البيئة المصابة بالانحلال الاجتماعي والخلقي ما يستثيرفيها اشباه البدائية والوحشية القديمة، او ما يؤكد بقاياها ورواسبها..

شخصية أبي نواس

فاذا رجعنا الى شخصية أبي نواس، واخذنا بنظرية النقد الواقعي هذه في دراسة نشاطه الفني، كان لنا ان نرى في شعره، وخمرياته بالخصوص، تأثراً واضحاً بمكتسبات بيئته وعصره، سلباً وايجاباً.. فمن جهة نراه قد اكتسب من انحرافات كانت شائعة في مجتمعه، ومن جهة ثانية نراه قد اكتسب ايضاً من ثقافة هذا المجتمع

وتطوره الحضاري، وقد كان هو من كبار مثقفيه، متمثلاً مختلف صنوف ثقافته العلمية والأدبية والفلسفية . .

ومن هنا تظهر في شعره كل هذه المكتسبات . . فكانت حاسته الجنسية وحاسته الفنية الجمالية في صراع حاد خلال ذاته وخلال شعره معاً، وكان شعره دائماً تعبيراً عن تجاربه الذاتية وتعبيراً عن تجارب مجتمعه في آن واحد على نحو من التفاعل الطبيعي . . فحيناً كانت تتغلب إحدى الحاستين على الأخرى، فيأتي شعره، في هذه الحال، اما جنسياً مادياً خالياً من المتعة الجمالية الفنية، واما متألقاً بجمالية الفن والمتعة الروحية، كما نرى في بعض شعره الغزلي الوجداني، ولا سيما شعره في جنان التي احبها بصدق وعافية . . وحيناً آخر تتساوق الحاستان، بل تنسجمان انسجاماً رائعاً، وذلك في معظم خمرياته، فاذا شعره حافل بمباهج الحاسة الجنسية ومباهج الشاعرية، يتزاوج بعضها مع بعض في وحدة متكاملة الاسباب والجوانب . .

ولا شك ان الرجل كان يعاني مشكلة عميقة الأثر في سلوكه وسيرته وشعره معاً، ولكن مشكلته لم تكن ذاتية فردية خالصة، فقد كان يدرك، اولاً، مغبة انزلاقاته في انحرافات كانت تشين مكانته في مجتمعه . . وكان يدرك، ثانياً، محنة القلق والمظالم والاضطراب النازلة في جانب من معاصريه، ولا سيما فئة المثقفين منهم، ومحنة الانحلال الشائعة في أوساط نافذة من مجتمعه ترافقها ظاهرات متناقضة عجيبة، منها الرياء والنفاق مثلاً . .

غير ان أبا نواس كان يعالج المشكلة بالهروب . . بالامعان في متعه، يغرق فيها مشاعر القلق والنفرة والأسى حيناً، ويتحدى بها متناقضات الناس تحدياً صارخاً حيناً آخر . .

والهروب في شعره، ليس ظاهرة سلبية دائماً، بل كثيراً ما كان الهروب نفسه دخولاً في صميم المشكلة من حيث لا يقصد . . ولعل اظهر مثال على ذلك ما نحس في هذه الأبيات من هروب إلى دنياه الخاصة، دنيا الكأس والندمان والأنس بهما، مع ذكره الحرب ساخراً بها وبالمحاربين، مقارناً عواقبها الرهيبة بمتع دنياه هذه:

اذا عبَّا ابو الهيجاء للهيجاء فرساناً

وسارت راية الموت امام الشيخ إعلانا
وشبَّت حربها واشتعلت تلهب نيرانا
وأبدت لوعة الوقعة أضراساً وأسنانا
جعلنا القوس أيدينا ونبل القوس سوسانا
وقدمنا مكان النبل والمطرد ريحانا
فعادت حربنا أنساً وعدنا نحن خلّانا
بفتيان يرون القتل في اللذة قربانا
إذا ما ضربوا الطبل ضربنا نحن عيدانا
وأنشأنا كراديسا من الخيريّ ألوانا
وأحجار المجانيق لنا تفاح لبنانا
ومنشأ حربنا ساق سبا خمرا، فسقّانا
يحث الكأس كي تلحق أخرنا بأولانا
ترى ها ذاك مصروعاً وذا ينجرّ سكرانا
فهذي الحرب لا حرب تغمّ الناس عدوانا
بها نقتلهم ثم بها ننشر قتلانا

وتتوضح قيمة هذا الهروب «الايجابي»، حين نذكر كيف كان مجتمعه يومئذ يعاني محنة الحروب والفتن والاضغان.. فهل تراه هرب من مشكلة العصر الّا وهو ممسك بعنان المشكلة يوسعها تقريعاً، ولكن بهذه الطريقة الطريفة البهيجة اللابسة لبوس العبث في ظاهرها؟..

ومن هنا، اي من كون أبي نواس كان يحس مع اهل بيئته وعصره محنة البيئة والعصر، ويلمس اطراف المحنة بهذا النحو من اللمس الطريف البهيج «الهروبي» - من هنا أحبه اهل بيئته وعصره حباً خالطه الاجلال والعطف كلاهما معاً، ولم يأخذوه بسلوكه المنحرف، كما كان يفعل معه المراؤون المنافقون النافذون فيهم..

وقد اعترف له الدكتور النويهي نفسه بهذا الحب يظفر به لدى معظم الناس، وقال زيادة عن ذلك:

«ورواج شعره هذا الرواج العظيم، هو في حد ذاته شاهد قوي على صدق *تعبيره عن حال العصر واهواء اغلب الناس» (ص ٢١١ ـ ٢١٢)*.

هذا الاعتراف من الدكتور النويهي اما ان يلزمه بالقول ان شاعرنا لم يكن قياده رهناً بدسيسة العقل الباطن، بل كان رهن حياة عصره ومجتمعه ومشكلاتها.. واما ان يلزمه بالقول ان العقل الباطن ليس عالماً خفياً لا يتصل بوعينا المدرك، بل هو على صلة به دائماً كلاهما يأخذ ويعطي، فهما على تعامل وتبادل دون انقطاع، وذلك ما ينافي الاساس الذي يقوم عليه علم النفس الحديث، وعلم النفس الفرويدي بالخصوص..

ولسنا، عند هذه النتيجة، بخائفين ان يفاجئنا الدكتور النويهي بأنها تنتهي بنا الى رفض علم النفس الحديث من أساسه... فنحن، فعلاً، نرفض هذا العلم من أساسه، لأنه الاساس الذي يناقض قوانين التطور في الحياة وفي الانسان..

١٩٦٣

ظاهرات فنية في شعر أبي نواس

عرضنا في ما سبق من هذا العام وسابقه، بعض الجوانب الحساسة والجوانب الغامضة من قضية الشاعر العباسي، أبي نواس، الذي نجد له في تاريخنا الأدبي صورة متباينة الخطوط والملامح، أو ـ بالأقل ـ غير منسجم بعضها مع بعض، فجاءت صورة مهزوزة غير واضحة التعبير عن شخصيته الأدبية والعلمية والإنسانية.

وفي هذا الفصل، نحاول ان نرسم بعض الظاهرات الفنية في شعره:

١ ـ الصدق الفني

كثيراً ما يقف الباحثون والنقاد، وهم يقارنون سلوكه الشخصي بشعره، عند هذا السؤال:

ترى، هل كان أبو نواس صادقاً في شعره، اي هل عبَّر به تعبيراً صادقاً عن الطابع السلوكي الذي اتسمت به شخصيته كما وصفها تاريخنا الأدبي؟..

نحتاج ان نرجع، من جديد، الى حياة الشاعر نفسها، ونحن نتلمس هذه الظاهرة ـ ظاهرة الصدق الفني في شعره ـ لنعرف مدى الصلة بين السلوك والتجربة الفنية، فانه بمقدار ما تكون هذه الصلة وثيقة وعميقة، وبمقدار ما تبرز هذه الصلة في العمل الأدبي ذاته، يكون الصدق الفني هو الظاهرة الغالبة، ويكون الشعر أقرب الى الحقيقة الفنية وأبعد عن الأنتقال والسطحية..

فمقياس الصدق الفني في الأدب، هو مدى اتصال الأثر الأدبي بوجدان الشاعر او الكاتب، ومدى تعبيره عن الانفعالات الحقيقية التي تثيرها الحياة الواقعية في وجدان الشاعر او الكاتب.

وحياة أبي نواس، كما عرفناها في الفصل السابق، ترينا اياه انساناً اوقعته ظروفه العائلية، وظروف بيئته، الثقافية الاجتماعية، في منزلق السلوك الشاذ الذي وصفته الروايات وهي تحدثنا عن سيرة حياته.

ونحن حين نصف سلوك أبي نواس بانه شاذ، انما نقصد الشذوذ بالنسبة للقيم الخلقية المطلقة - اذا صح التعبير - ولكن اذا نسبنا سلوك الرجل الى سلوك الفئة الاجتماعية التي اتصل بها وربط حياته بحياتها، سواء في البصرة ام الكوفة ام بغداد لم نجد في سلوكه شذوذاً عن سلوك تلك الفئة التي كانت كثيرة الانحرافات وقتئذ.

وبهذه النظرة الواقعية الى مسلك أبي نواس نستطيع ان نحدد طبيعته بأنه مسلك انهزامي، سواء كان ذلك عن قصد منه ام كان مجرد انزلاق غير واع في مفاسد مجتمعه وفي انحرافات تلك الفئة الاجتماعية التي انتقل الى صفها وصار واحداً منها رغم ارادته ووعيه.

وقد تمثل الانهزام «النواسي» في انصرافه غالباً الى الملذات الحسية بافراط، دون الاهتمام بأمر آخر من شؤون مجتمعه المضطرب القلق المتعدد المآسي والهموم والمظالم والمفاسد.

لم يستطع أبو نواس ان يحمل همَّاً من هموم مجتمعه ذاك، بل لقد كان، «ينهزم» الى الملذات الحسية حتى من «الهم» الشخصي الذي كان ينبعث في نفسه كلما اشتدت به الحاجة الى المال، وما أكثر ما كانت هذه الحاجة تشتد عليه وتنبهه الى مرارة الواقع الذي كان يحيط به وبأمثاله من المثقفين وغير المثقفين من سواد المجتمع.. ولكنه بدلاً من ان يشغل نفسه بنقد هذا الواقع او بالتفكير في أسبابه أو في محاولة تغييره، كان يشغل نفسه بالانصراف عنه والاستغراق في محاولة الهروب منه، وذلك بالانهماك في لذاته الحسية اليومية.

فهل كان شعره تعبيراً صادقاً عن طبيعة هذا المسلك «الانهزامي» ام كان بعيداً عن ذلك؟.

لقد اشتهر أبو نواس بشعره الخمري والغزلي. ونحن نجد اجمل شعره ما كان تعبيراً عن مجالس خمره وشرابه، وعن شهواته الحسية، واهتماماته بهذا النوع من الحياة «الانهزامية» اللاهية.

ونحن نشعر في قرارة هذه الاشعار الخمرية والغزلية «النواسية» ان الرجل كان واقعاً تحت وطأة شعور خفي غامض ثقيل، شعور يكمن فيه القلق والالم، وان كان ظاهره السطحي بادي المرح والمسرة والشغف بلذاذاته التي يمارسها بدأب واستمرار..

نحن نشعر في معظم تلك الاشعار الخمرية والغزلية ان الرجل كان يحيا ايامه ولياليه في «ازدواجية» مرهقة، تتوزع بها نفسه بين الشعور الغامض بوطأة الواقع - المأساة، والشعور ببهجة دنياه التي تشرق من جنبات الكأس او من عربدات الندامي او من هنيهات المغازلة الشهية.. ولكن عند التحليل نجدها «ازدواجية» سطحية، لأن الشعور الثاني ليس هو في الواقع سوى «رد فعل» للشعور الأول، أي أنه شعور بالحاجة الى (الهزيمة) الوجدانية من ذلك الواقع - المأساة، وما كانت البهجة التي تطفح بها كأسه ويعمر به مجلسه وتتلهى بها نفسه سوى ايحاء من هذا الشعور ذاته.

نحس هذا في مثل قصيدته في عنان الجارية:

ولقد أقول لمن دعاه ... من الهوى ما دعاني
أبلغ هواك من الغنا ... والكأس، واغنَ عن الزمان
لا يشغلنَّك غير ما ... تهوى، فكلُّ العيش فان
ودع الهوان لاهله ... ان زلت عن دار الهوان

وقوله:

لا تخشعنَّ لطارق الحدثان ... وادفع همومك بالشراب القاني

وقوله:

إلهُ بالبيض الملاح ... وبقينات وراح

لا يصدَّنك لاحٍ هو عن سكرك صاح
ليس للهمِّ دواء كاغتباق واصطباح
فلعمري ما يداوي الهـ ـم بالماء القراح

من هنا يصح لنا القول بأن اصراره المتكرر على المجاهرة بشرب الخمرة، وعلى اعلان اسمها دون اخفائه، وعلى تحدي لائميه بشربها جهاراً واستمراراً، لم يكن سوى تعبيرعن ذلك الشعور الكامن في اعماقه. ومن هنا كانت منه هذه الصيحة المتكررة:

الا فاسقني خمراً وقل لي هي الخمر ولا تسقني سراً، اذا امكن الجهر
فعيش الفتى في سكرة بعد سكرة فان طال هذا عنده، قصر العمر
وما الغبن الا ان تراني صاحياً وما الغنم الا ان يتعتعني السكر

ذلك كله يصل بنا الى الاعتراف بان ابا نواس كان صادقاً في خمرياته وغزلياته، لانه عبر فيها عن طبيعة مسلكه الذي انتهى اليه، والذي كان يحيى به فعلاً بمشاعره وانفعالاته الحقيقية.

فالصدق الفني في اشعاره هذه، حقيقة نابضة مع نبضات قلبه، متوهجة مع توهج كلماته وحروفه، وصارخة مع صرخات النشوة في كأسه ولقاءاته الجنسية.

فاذا تجاوزنا هذه الاشعار الخمرية والغزلية، الى سائر شعره في المدح والطرد والوصف الخارجي مثلاً احسسنا ان الشاعر يرسم هنا، غالباً، لوحات تقليدية يفتعل فيها الصور والمشاعر افتعالاً ولا نرى في هذه اللوحات روح أبي نواس، ولا قلبه، ولا وهج اللهفة الجامحة اللافحة في مشاعره. فالصدق الفني، اذن يكاد ينحصر في خمرياته وغزلياته المعبرة عن طبيعة مسلكه الانهزامي الانحرافي الذي انزلق اليه منذ نشأته الأولى..

٢ ـ التشخيص:

ونعني به اعطاء الافكار والاشياء والصور المعنوية مشخصات مادية عضوية، كما نرى في مثل قوله:

مـا لـرجـل المـال أمـسـت تـشـتـكـي مـنـه الـكـلالا
مـتـلطف لا أشـرئـب ولا تـوبـِّـخـني مـلامـه
بـحَّ صـوت المـال ممـا مـنـك يـدعـو ويـصـيـح

* * *

لمـا مشى في نـعـل همـتـه الى الـعـلـيـاء زلـت

* * *

وقـام الى الـدنـان فسـد فـاهـا فـعـاد الـلـيـل مـصـبـوغ الازار

* * *

هـارون الَّفنـا ائـتـلاف مـودةٍ مـاتت لـه الأحقـاد والأضغـانُ

نـراه في هذه الابيـات على التـوالي قد جعـل للمال «رجـلًا» كالانسـان، وجعل الملامة «توبخ» كالناس، وجعل للمال «صـوتاً» قـد بح من الـدعوة والصيـاح، وجعل الهمة «تمشي» بالنعل و «تزل»، وللدنان «فما» يفتـح ويسد الخ . .

وهكذا. نجد في شعره الكثير من هذا «التشخيص» . . .

٣ ـ النور والظلمة:

فهو يرى النور يطلع دائماً من الخمرة . . وكـأنها عنده منبـع الأمل، وكـأن الحياة عنده مغلَّفة بالظلام، ولعله ظلام اليأس. وهـذه الظاهـرة الفنية متصلة بتلك الـظاهرة النفسية التي انحدرت به الى ما وصفناه بالمسلك الانهزامي والامثلة على ذلك شائعة في جميع شعره، ولا سيما الخمري الخالص . . ومن ذلك قوله يصف نور الخمر:

فـكـأنـه في كـفـه شـمس وراحـتـه قـمـر

وقوله يصف الخمرة نفسها:

فـعلت في الـبـيـت اذ مـزجـت مـثـل فعـل الـصـبـح في الـظلم
فـاهـتـدى سـاري الـظلام بهـا كـاهـتـداء السَّفْـر في الـظلم

* * *

اذا عب فيهـا شـارب القـوم خلتـه يقبـل في داج من الليـل كـوكـبـاً

* * *

تـرى حيثما كـانت من البيت مشـرقـاً ومـا لم تكن فيـه من البيت مغـربـاً

* * *

وكـأن شـاربهـا لفـرط شعـاعهـا في الكـأس يقـرع في ضيـا مقبـاس
فـقـال تـعـجـبـاً مـني: أصبـح ولا صبح سوى ضوء العقار الخ . . .

٤ ـ الوصف المعنوي:

وكما يخلع على الافكار والمعاني صفات الاجساد العضوية ـ بـالتشخيص ـ يعكس القضية في الحديث عن الاشياء العضوية، فيعطيها الصفات المعنوية، كما نرى في قـوله عن رقة الخمرة:

وقـد خفيت من لـطفهـا فكـأنها بقـايا يقـين كـاد يـذهبه الشـك

فقـد شبـه الخمـرة، وهي مـادة حسيـة، بـاليقـين والشـك، وهمـا من الاشيـاء المعنوية. .

ومثل ذلك:

صفت وصفت زجـاجتهـا عـليهـا كـمـعـنى دقَّ في ذهـن لـطيـف

* * *

جلَّت عن الـوصف حتى ما يـطالبهـا وهم فتخلفهـا في الـوصف اسـماء
تقسَّمتهـا ظنـون الفكـر اذ خفيت كـما تـقـسَّـمـت الاديـان آراء

٥ ـ اجادة التصوير: و «الكاريكاتور»:

نلاحظ ان أبا نواس لا يقل عن ابن الرومي في هذه الخاصة الفنيـة، وهي رسم الصـور الشعريـة باتقـان بارع، عـلى نحو يضعهـا امامنـا وكـأنها من الصـور المـنظورة الملمـوسـة النـابضـة بـالحيـاة والحـركـة، ولا سيـما الصـور السـاخـرة التي نسميهـا «الكاريكاتور». . . وذلك في مثل قوله:

امـات الله مـن جـوع رقـاشـاً | فـلولا الجـوع مـا مـاتـت رقـاش
ولـو أشـممـت مـوتـاهم رغـيفـاً | ـوقـد سكنوا القبـور ـ اذن لعـاشـوا

وقوله:

ودار نـدامـى عـطّلوهـا وأدلجـوا | بهـا أثـر منهم، جـديـد ودارس
مساحب من جر الـزقاق عـلى الثرى | واضـغـاث ريحـان: جـني ويـابس

وقوله في الخمرة:

وصفـراء قبـل المـزج بيضـاء بعـده | كـأنَّ شعـاع الشمس يلقـاك دونها
تـرى العـين تستعفيـك من لمعانها | وتحسر حـتى مـا تُقِلَّ جـفـونها
كـأن يـواقـيتـا رواكـد حـولهـا | وزرق سـنـانـير تـديـر عـيـونها

ومثل هذه الصورة في قوله عن فتاة كانت تغتسل:

نضت عنهـا القـميص لـصب مـاء | فـورَّد خـدهـا فـرط الحـيـاء
وقـابـلت الهـواء، وقـد تـعـرَّت | بمـعـتـدل أرقَّ مـن الهـواء
ومـدت راحـة كـالمـاء منهـا | الى مـاء مـعـد في إنـاء
فـلما ان قـضـت وطـرا، وهمَّـت | عـلى عـجـل الى اخـذ الـرداء
رأت شخص الـرقيب عـلى التـداني | فـأسبلت الـظلام عـلى الـضيـاء
فغـاب الصبـح منهـا تحت ليـل | وظـل المـاء يـقـطر فـوق مـاء

٦ ـ تقابل الاضداد والاشباه:

وفي شعره خاصة شائعة أيضاً، هي التقابل بين الأشياء أو المعاني، المتضادَّة حيناً، والمتشابهة حيناً، يستعين بها على تصوير أفكاره وخواطره، مثل ما نرى في الأبيات السابقة بوصف المغتسلة، إذ نرى مقابلة الهواء الذي يعني لطف جسمها بالهواء الطبيعي، ويقابل الماء الذي يعني رونق الحيوية فيها، الماء الطبيعي، ويقابل الظلام بالضياء، والصبح بالليل الخ.. وكما نرى في هذه الأبيات:

ألا فاسقني خمراً وقـل لي هي الخمر | ولا تسقـني سـراً اذا امكـن الجهـر
فعيش الفتى في سكـرة بعـد سكـرة | فـان طـال هـذا عنـده، قصر العمـر

ومـا الغبن الا ان تـراني صـاحيـاً   ومـا الغنم الا ان يتعتـعني الـسكـر

فهنا يقابل الطول بالقصر، والغبن بالغنم، والصحو بالسكر.. وهكذا..

وهذه الظاهرة في شعر أبي نواس ليست ظاهرة لفظيـة «بديعيـة» من نوع المقـابلة والطباق وحسب، كما يبدو اول وهلة، بل هي ظاهرة بنائية يقصد بها شاعـرنا اكمـال بناء الصورة أو الفكرة في اطارها الفني، اكثر مما يقصد تلوين الصيغـة اللفظيـة بالنغم الخارجي، أي النظم..

٧ ـ توازن الموسيقى الغنائية:

في شعر أبي نواس غنائية داخليـة تنبع من داخـل الحركـة الوجـدانية المنسـابة في شعـره، ولكن فيه مـع ذلك تـوازناً غنـائياً مـوسيقياً في النـظم نفسـه، وهـو المـوسيقى الخارجية، كما نرى في مثل قوله من اراجيزه، وهو ينعت كلب صيد:

لمـا تبـدى الصبـح من حـجـابـه   كـطلعـة الاشمط من جـلبـابـه[1]
وانـعـدل الـلـيـل في مـآبـه   كـالحـبشي افـتر عـن انـيـابـه[2]
هجنـا بكلب، طـالمـا هجنـا بـه   ينـتـسف المـقـود مـن كـلاَّبـه[3]
كـأن متـنـيـة لـدى انـسـلابـه   متنـا شـجـاع لـج في انسيـابـه
كـأنمـا الاظـفـور في قـنـابـه   مـوسى صنـاع رد في نـصـابـه[4]
تـراه في الحضر اذا هـاهـا بـه   يـكـاد ان يخـرج مـن اهـابـه[5]
شـدًّا ببـطن القـاع مَن ألهى بـه   يتـرك وجه الارض في الهابه ـ الـخ[6]

(١) الأشمط: هو الذي خالط سواد شعره بياضه. الجلباب: القميص او الثوب.
(٢) انعدل: انحى. مآبه: مرجعه. افتر: ابتسم.
(٣) هجنابه: اثرناه. ينتسف: يقتلع. الكلاب (بالتشديد قائد الكلاب).
(٤) انسلابة: اسراعه. الشجاع: نوع من الافاعي.
(٥) القناب: موضع الظفر. صناع: ماهر الصنعة. نصابه: مقبضه.
(٦) الحضر: سرعة الركض. هاها بالكلب: زَجَرَه. إهابه جلده. شدا: ركضا. الهابه: اسراعه.

٨ ـ تماسك وحدة القصيدة ووحدة التجربة:

يتميز اكثر شعره بوجود هذا التماسك في وحدة القصيدة ووحدة تجربته الشعرية، ونرى ذلك واضحاً في مثل قصيدته التي يحكي فيها عن اقامته شهراً في خمارة ومنها هذه الابيات:

وفتيان صدق قد صرفت مطيهم — الى بيت خمّار نزلنا به ظهراً
فلما حكى الزنار ان ليس مسلماً — ظننا به خيراً، فظن بنا شراً
فقلنا: على دين المسيح بن مريم — فأعرض مزورا وقال لنا هجراً
ولكن يهودى يحبك ظاهراً — ويضمر في المكنون منه لك الغدرا

الى اخر القصيدة...

٩ ـ الحوار:

أما الحوار فهو من أبرز الخصائص الفنية في شعر أبي نواس، وهو يجيده إجادة ظاهرة قلما نجدها عند شاعر عربي آخر في عصره. والأمثلة على ذلك كثيرة في شعره، نذكر منها قصيدته السابقة وقصيدته التي منها هذه الأبيات:

يا خاطب القهوة الصهباء يمهرها — بالرطل يأخذ منها ملأه ذهباً
قصرت بالراح فاحذر ان تسمعها — فيحلف الكرم ان لا يحمل العنبا
اني بذلت لها لما بصرت بها — صاغاً من الدر والياقوت ما ثقبا
فاستوحشت وبكت في ألدن قائلة: — يا ام ويحك؟ اخشى النار واللهبا
فقلت ألا تحذريه عندنا أبداً — قالت: ولا الشمس؟ قلت الحر قد ذهبا
قالت: فمن خاطبي هذا؟ فقلت: انا — قالت: فبعلي؟ قلت: الماء ان عذبا
قالت؛ لقاحي: فقلت: الثلج ابرده — قالت: فبيتي؟ فما استحسن الخشبا
قلت: القناني والاقداح ولّدها — فرعون. قالت: لقد هيجت لي طربا

١٠ ـ اللقاح الفلسفي:

ظاهرة «تلقيح» الفن الأدبي، ولا سيما الشعر، باللمحات الفلسفية، ليست من

الظاهرات التي يختص بها شعر أبي نـواس في الأعصر العباسيـة، ولكن أبا نـواس يكاد يتفرد بأنه استطاع ان يضفي على اللمحات الفلسفية رونق الشاعرية وحيويتها، بحيث «يحسها» القارىء جزءاً داخلياً من التجـربة الشعـرية، ولا يفـطن الى منشئها الفكـري الفلسفي. . ومصدر هذه الظاهرة عند ابي نواس انه مثقف كبير في عصره، وان ثقافتـه الواسعة المتعددة الجوانب قد امتزجت بكيانه العقلي والشعوري معـاً، فاذا صـدرت في شعره لمحة او خاطرة فلسفية، صدرت بعفوية من طبيعة هذا «الامتزاج»، او من طبيعة هذه الكينونة العقلية الشعورية ذات الوحدة المتكاملة.

ونذكر من امثلة هذه الظاهرة في شعره، على كثرة الأمثلة، قوله:

اتـاك بشيء لا تـلامـسـه ... الا بـحس غـريـزة الـعـقـل

وقوله في الخمرة:

كـريـمـة اصـغـر ابـنـائـهـا ... ـان نُسِبت ـ كـسـرى وسـابـور
طـوى عـليـهـا الـدهـر ايـامـه ... وعـمِّـيـت عـنـهـا المـقـاديـر
فـلـم تَـزل، حـتى اذا صـا ... ر الى الـنـصـف بهـا الـصـيرُ[٧]
جـاءت كـروح لم يـقـم جـوهـر ... لـطفـاً بـه، او يُحـصِـه نـور

* * *

دقَّ مـعـنى الخـمـر حـتى ... هـو في رجـم الـظـنـون
كـلـما حـاولهـا الـنَّـا ... ظـر مـن طـرف الجـفـون
رجـع الـطرف حـسـيـراً ... عـن خـيـال الـزرجـون[٨]
لم تـقـم في الـوهـم الا ... كـذِّبـت عـين الـيـقـين
فـمـتى تـدرك مـا لا ... يُـتَـحـرَّى بـالـعـيـون

* * *

صـرف، اذا استنبطت صـورتهـا ... ادَّت الى مـعـقـولـك الـفـرحـا

١٩٦٣

(٧) يقصد: الصيرورة والتحول.
(٨) الزرجون: قضبان شجرة العنب ـ الدالية.

طوق الحمامة

لابن حزم

يدخل الفقيه المفكر الأديب العربي الاندلسي أبو محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم (٩٩٤ ـ ١٠٦٤ م)، في عداد الشخصيات الثقافية العالمية التي أوصى مجلس السلم العالمي لجان انصار السلم الوطنية، في مختلف البلدان والقارات، ان تحتفل لذكرياتها هذا العام (١٩٦٤)، بمختلف الاشكال والطرق والوسائل الممكنة، تقديراً وتكريماً لما أسهمت به هذه الشخصيات، من أعمال فكرية أو أدبية أو فنية أو اجتماعية، في تقدم التاريخ الحضاري السلمي خلال مراحل مختلفة من تاريخ الانسان.

وهنا، نرى لزاماً علينا ان نقدم تحية شكر وتقدير الى مجلس السلم العالمي جزاء عنايته باحياء ذكريات مجيدة لشخصيات مرموقة من تراثنا العربي الفكري. فان ابن حزم هو ثالث شخصية عربية احتفل انصار السلم في العالم بذكرياتها حتى الآن، بعد ابن طفيل وجابر بن حيان. ولا بد من تحية تقدير كذلك للذين اختاروا ابن حزم لاحتفالات هذا العام الثقافية العالمية، فهو اختيار يستحق التقدير البالغ، من حيث ان ابن حزم قد طبع عصره الاندلسي، في النصف الأول من القرن الخامس الهجري ومن القرن الحادي عشر الميلادي، بطابع شخصيته، العلمية والفكرية، الى حد يتعذر على الباحث ان ينكره. فقد شغل الرجل مكاناً ضخماً في تاريخ الحركة الفكرية بالاندلس اثناء تلك الفترة الزمنية العاصفة التي تسمى بعهد الفتنة البربرية.

لقد نشأ الرجل في عهد المنصور ابن ابي عامر حاجب الخليفة الأموي هشام

المؤيد. وكان المنصور هذا هو صاحب الأمر والسلطان فعلاً، وكان أحمد بن سعيد بن حزم، والد صاحبنا الفقيه الامام ابن حزم، وزيراً للمنصور هذا، نافذ الرأي في دولته، وقد وصف بعض المؤرخين هذا العهد بأنه ربما كان أزهر عهود الأندلس جميعاً وأحفلها بمظاهر الحضارة[1]. ويبدو ان المنصور العامري أولع بأن يكون للعلم والأدب وذوي المواهب الفكرية الممتازة مكان مرموق في دولته، فكان من أثر ذلك، ومما بناه الأمويون من قبل، ان ازدهرت الحركة الفكرية بمختلف جوانبها في عهد العامريين، واستمر ازدهارها حتى ايام عصف الأحداث السياسية المضطربة بين موالي العامريين والحموديين وبقايا الأمويين للاستيلاء على عرش قرطبة، بل لقد استمر هذا الازدهار حتى في عهد ملوك الطوائف، ولا سيما عهد بني عباد في اشبيلية وعهد بني جهور في قرطبة.

فظهور الإمام ابن حزم، في مثل ذاك العصر الزاهر المضطرب، بوصفه عالماً ومفكراً وأديباً يبرز اسمه في المقدمة من رجال العلم والفكر والأدب المعاصرين له، وانقسام هؤلاء المعاصرين جميعاً في امره هو بالذات، بين مؤيد له ومخاصم - يدلان دلالة قوية على ان الرجل قد اقتحم في زمنه جدراً وأسواراً سميكة صلدة، بما اثار في ميادين العلم والفكر والأدب من معارك فرضت على معظم مثقفي عصره في الأندلس ان يكونوا اما في معسكره او في معسكر خصومه. . .

وليس سبب هذا البروز وهذا التأثير ان ابن حزم كان أغزر علماً أو أرسخ اصالة في عالم الفكر والأدب من غيره في معاصريه، وربما وجد في عصره الأندلسي من يفوقه علماً واصالة فكرية وأدبية، بل السبب الحق في ذلك كله ان الرجل كان يستجمع الى قوة الشخصية، نزعة الاستقلال في الرأي دون تقليد، والشجاعة الفائقة في ابداء الرأي والجهر به مهما يكن مخالفاً للعرف السائد او للاراء الشائعة المتبعة. وقد أقام هذه الصفات على أساس راسخ من المنهجية العلمية في التفكير. معتمداً العقل والتجربة وبداهة الحس السليم منطلقاً أولياً، لا في مذهبه الفقهي وحسب، بل في مختلف قضايا العلم والفكر والحياة. . وليس يعني ذلك ان احكامه وآراءه كانت صواباً

(١) الدكتور طه الحاجري: «ابن حزم. . صورة اندلسية» - ص ٢٩.

في الواقع، بل يمكن القول ان غير الصواب فيها كثير، ولكنها جميعاً تنطلق من أساس صحيح، وهو المنهج العقلي الذي اعتمده الرجل في مختلف مذاهب الرأي عنده، سواء في الفقه والعقائد، ام في الفلسفة وسائر العلوم القديمة، ام في القضايا التي يعالجها الأدب.

ثلاث ثورات لابن حزم!

بفضل هذه الميزات مجتمعة توفر لابن حزم من الطاقة المعنوية ما شجعه ان يتحمل تبعة ثلاث ثورات علمية وفكرية وأدبية قام بها في مراحل متعاقبة من حياته، وصدم بها مثقفي الأندلس جميعاً في عصره:

الثورة الأولى: فقهية.. وذلك بتحوله - أولاً - عن المذهب المالكي الى المذهب الشافعي، ثم بانصرافه عن الشافعية وأخذه بالمذهب الظاهري واقامته اول قاعدة لهذا المذهب في بلاد الأندلس بعد ان لم يكن له وجود هناك اطلاقاً.. والوجه الثوري لهذا التحول يتمثل في أمرين: أولهما ان مذهب مالك كان وحده تقريباً مرجع الفتيا ومنبع الحركة الفقهية في معظم بلاد الأندلس الاسلامية، حتى انه - كما يقول أ. ليفي بروفنسال - قد «حارب، بقسوة، المفكرين الذين كانوا يسعون الى التحرر من قيوده، كابن مسرة وابن حزم...»[٢]. وثاني الأمرين ان المذهب الظاهري الذي انتهى اليه ابن حزم ودافع عنه بقية حياته، يقف من المذهب المالكي وسائر المذاهب الفقهية لأهل السنة موقف المخالفة والمعارضة لأصل أساسي من الأصول التي تقوم عليها هذه المذاهب، وهو القياس في استنباط الأحكام الشرعية، فان ابن حزم قد رفض القول بالعلة المستنبطة التي يعبر عنها بالقياس، ولم يأخذ بغير العلة المنصوص عليها في الكتاب أو السنة.

والثورة الثانية: هي ان ابن حزم، رغم كونه احد كبار ائمة الفقهاء المسلمين الأندلسيين في عصره، قد بذل جهداً ملحوظاً في دراسة الفلسفة والمنطق وسائر علوم الأوائل عدا الحساب والهندسة، وألف كتاباً في المنطق يعد «حلقة هامة في تاريخ

---

(٢) مجلة «الكاتب المصري» - المجلد الرابع جـ ١٦ - كانون الثاني (يناير) ١٩٣٧.

الفكر الفلسفي الإسلامي عامة وتاريخ الفكر الأندلسي خاصة»[٣].. وكان من اهتمامه بهذه العلوم ان جعل يدعو معاصريه لدراستها والانتفاع بها، ويرد بعنف على من كانوا ينسبون إليها اشاعة الالحاد ويتهمون بالضلالة من يتعلمها، وقد اتهموا ابن حزم نفسه بذلك..

لقد كان موقف ابن حزم على هذا النحو حيال العلوم العقلية هذه أشبه بالثورة فعلاً، نظراً لما كان عليه الرأي الغالب يومئذ من ان معالجة هذه العلوم ضلالة والحاد، فواجه هذا التيار بشجاعة وصمد الى الغاية، وتسلح في وجه التيار المحافظ بطريقته الجدلية القائمة على المنهج العقلي، وحمل على المخاصمين للعلوم العقلية حملات عنيفة ووصمهم بالجهل، او بسوء الفهم، او بفساد العقول والأهواء..

والثورة الثالثة: هي ان ابن حزم، رغم كونه من اعلام رجال الدين والشريعة في بلاده وعصره. ورغم ان وقته كان يشغله بمدارسة العلوم الشرعية والعقلية والتأليف فيها والمناظرة الجادة في قضاياها بالاضافة الى همومه السياسية وهموم النكبة التي أصيب بها في المضطرب السياسي ـ رغم ذلك كله لم يجد حرجاً في ان يقتطع من وقته ذاك وان ينصرف عن مشاغله تلك، ليعكف على تأليف رسالة خاصة بقضايا الحب لعلها تعد من أفضل المحاولات الأدبية في تراثنا لدراسة هذا الموضوع الإنساني على أساس من التجربة والملاحظة الذاتية، الى جانب التحليل الذي حاول ان يجري فيه على الطريقة الاستقرائية الموضوعية لاستخلاص نتائج عامة يعطيها صفة الشمول و «التقعيد»..

لقد كان تأليف ابن حزم لهذه الرسالة التي سماها «طوق الحمامة في الالفة والآلاف»، أشبه بالثورة فعلاً، اذ خرج بهذا العمل على التقاليد المحافظة التي تقيِّد رجال الدين بقيود شديدة التزمت تجاه موضوع كموضوع الحب بخاصة، وخرج بهذا العمل كذلك على تقاليد الأدب المشرقي الكلاسيكي ذاته الذي كان القدوة المثلى لأدب المغرب، اذ كان يومئذ من النادر غير المألوف في المشرق ان يتوفر كاتب على

---

(٣) الدكتور احسان عباس في مقدمته لكتاب ابن حزم: «التقريب لحد المنطق والمدخل اليه» ـ منشورات دار مكتبة الحياة ـ بيروت.

قضية وجدانية خالصة كقضية الحب يعالجها في عمل فني ذي وحدة متكاملة تستوعب مثل تلك التفاصيل الدقيقة التي تحفل بها رسالة «طوق الحمامة»، وتستغرقها كل صفحات الكتاب البالغة اكثر من مئة وخمسين صفحة بالقطع المتوسط عدا المقدمة والفهارس(٤).. وقد حاول ابن حزم في «طوق الحمامة» ان يتمرد على أدب المشرق من وجه آخر، وذلك بأن يقتصر في معالجة موضوعه على تجاربه الوجدانية الخاصة، وما يثق بصحته من تجارب الآخرين الذين يعرف اشخاصهم ويحيون حياة الأندلس نفسها، دون ان يعتمد النقل عمن عاشوا في المشرق، او في باديته بالأخص، توكيداً لاستقلال شخصيته في الأدب، كشأنه في مجالات العلم والفكر. كما يصرح هو بذلك في مقدمة الرسالة، قائلاً:

«والتزمت في كتابي هذا الوقوف عند حدك ـ يخاطب الشخص التقليدي عند المؤلفين القدامى ـ والاقتصار على ما رأيت او صح عندي بنقل الثقاة، ودعني من أخبار الاعراب والمتقدمين، فسبيلهم غير سبيلنا، وقد كثرت الأخبار عنهم، وما مذهبي ان انضي مطية سواي، ولا اتحلى بحلي مستعار..».

في سبيل احياء تراث ابن حزم

تلك مواقف ثلاثة، او ـ كما سميناها ـ ثورات ثلاث لابن حزم، كل واحدة منها تقتضي دراسة ضافية بذاتها، بل ان مسيرة حياته كاملة، بوحدتها وتسلسلها وخصوبتها، تستحق عملاً فنياً متكاملاً، او بحثاً دراسياً «ممنهجاً».. وعسى ان تكون مناسبة احياء ذكراه هذا العام، في نطاق عالمي، حافزاً للكتاب والباحثين، العرب وغير العرب، ان يقوموا بهذه المهمات الجليلة لتعريف الأوساط الثقافية في مختلف البلدان بهذه الشخصية الرائعة من شخصيات التراث العربي الفكري، بل التراث الحضاري البشري..

---

(٤) اعتمدنا في هذا التقدير طبعة المكتبة التجارية الكبرى بمصر التي حققها وصوبها وفهرس لها حسن كامل الصيرفي، وهذه تكثر فيها الأخطاء المطبعية، وتشبهها في ذلك طبعة دمشق. وقد وجدت الطبعة الفرنسية افضل الطبعات الثلاث هذه من حيث السلامة من الأخطاء.

اما في هذه المقالة، فقد استهواني ان استشرف، من عالم ابن حزم كله، هذا العالم الوجداني الذي أنشأه بطريقته وبأسلوبه الطريف الجريء الصريح في رسالة «طوق الحمامة». ونرجو ـ بعد ـ ان تستشير ذكرى ابن حزم بعض أعلامنا الكتاب والباحثين، ولا سيما الاساتذة الجامعيين العرب، للإسهام معنا ببعث سائر النواحي النيرة من تراث الرجل ودراسته دراسة علمية في ضوء مناهج البحث الحديثة.

«طوق الحمامة»:
تأليفها، وتبويبها..

أول ما يعجبنا من براعة ابن حزم في هذه الرسالة، كونه عني عناية دقيقة بتبويبها على نحو من التناسق والتكامل يطبعها بطابع التأليف العلمي المنهجي. ويكفي للتدليل على ذلك ان نستعرض هذه الأبواب التي اشتملت عليها الرسالة، ونرى كيف رتبها ترتيباً منطقياً يوحي بأن كل باب منها أوجد في مكانه الطبيعي من حيث علاقته بسابقه وبلاحقه..

فقد قسمها على ثلاثين باباً: عشرة منها في أصول الحب، نجد فيها حديثاً فلسفياً عن ماهية الحب وحقيقته في رأي المؤلف، وأبواباً عن علامات الحب بنحو من التفصيل الدقيق، وعن أنواع المحبين وأسباب حبهم وأساليبهم في العلاقة مع المحبوب.. واثنا عشر منها في اعراض الحب وصفاته المحمودة والمذمومة.. وستة أبواب منها في الآفات التي تدخل بين الحبيبين فتنغص حبهما، كالعاذل، والرقيب، والواشي، والهجر، والبين، والسلو (مرتبة هكذا).. ويختتم الرسالة ببابين: باب «الكلام في قبح المعصية»، وباب «في فضل التعفف».. وكأنه يقصد بهذا الختام ان يخفف من أثر رد الفعل الانتقادي الذي كان يعلم انه لا بد سيحدث عند أوساط المحافظين المتزمتين، لامعانه في معالجة موضوع الحب بمثل تلك العناية والدقة والصراحة البالغة أقصى حدودها.. ولقد أشار هو، صراحة، الى «رد الفعل» المنتظر هذا، في قوله: «وانا اعلم انه سينكر علي بعض المتعصبين على تأليفي لمثل هذا ويقول: انه خالف طريقته، وتجافى عن وجهته.. وما أحل لأحد ان يظن فيَّ غير ما قصدته..» (الطوق ـ باب فضل التعفف ـ ص ١٥٣ ـ طبعة مصر).

ومن مظاهر المنهجية عند المؤلف، انك تراه واعياً كل الوعي تفاصيل طريقته في التأليف والتبويب، فلا يغفل ان يدلل على هذه الطريقة في ترتيب الأبواب: «فجعلناها - أي الأبواب - على مباديها الى منتهاها، واستحقاقها في التقدم والدرجات والوجود، ومن أول مراتبها الى اخرها، وجعلنا الضد الى جنب ضده، فاختلف المساق في أبواب يسيرة، والله المستعان» (الباب الأول - ص ٤ - طبعة مصر).

أدب، أم فلسفة، أم علم؟

«طوق الحمامة» عمل أدبي أصيل، وقد ظهر من عنوان هذه المقالة اننا نتحدث عنها بوصفها من أدب الحب في تراثنا، فما بالنا نسأل هنا اذن: هل هي أدب، أم فلسفة، أم علم؟..

الواقع أن السؤال وارد، لأنَّ ابن حزم بحكم كونه عالماً ومفكراً مارس الفلسفة وتأثر تفكيره وجدله بفلسفة اليونان وفلسفة أرسطو بخاصة، وبحكم كونه صاحب مذهب فقهي جديد في الأندلس يعارض المذهب الفقهي السائد فيها ويتصدى للجدل المتواصل مع خصومه بالوسائل العلمية: الاسلامية والمنطقية والعقلية - بحكم ذلك كله، لم يستطع ان يتخلص من هذه التأثيرات وهو يكتب هذه الرسالة الأدبية، بالرغم من طابعها الوجداني بالأساس، وبالرغم من انه كان، وهو يكتبها، انما يعيش في عالمه العاطفي العزيز على قلبه، مستعيداً ذكريات صباه وشبابه أيام كان ينعم بأرفه العيش وأورف ظلال الأمن والطمأنينة والجاه والرياسة، أيام كان أبوه وزيراً للمنصور بن أبي عامر، وكانت قصور اهله في الجانب الغربي والجانب الشرقي من قرطبة تزهى بأمجادها وتتوهج بمتارفها ونعمائها من كل لون بهيج..

لقد كتب «طوق الحمامة» وهو ما بين الخامسة والثلاثين والاربعين من حياته[٥]، أي في حين هو يكاد يشرف على الكهولة، ويقيم في مدينة شاطبة من مدن امارة بلنسية احدى الاقاليم الشرقية الأندلسية، وكان ذلك عهداً من حياته يحمل فيه هموم التشريد

---

(٥) لتحقيق الزمن الذي كتبت فيه الرسالة يراجع: محمد ابو زهرة في كتابه «ابن حزم» - ص ١٦٧، واحسان عباس في كتابه «تاريخ الأدب الاندلسي - عصر سيادة قرطبة» - ص ٢٨٣، وطه الحاجري في كتابه «ابن حزم صورة اندلسية» - ص ١٥٣.

ثاني مرة عن أهله ودياره في قرطبة، وينوء بذكريات المحن المتعاقبة عليه منذ زوال دولة العامريين عن قرطبة وجلاء اهله عنها مرغمين بعد خراب دورهم وذهاب نعمتهم وأخذهم بجرائر العهد السياسي الذي كانوا من أنصاره، وبعد ان لقي هو ذاته الفشل مراراً في المعترك السياسي الذي دخله انتصاراً للامويين، وبعد ان قاسى محنة السجن كذلك في عهد المستكفي (محمد بن عبد الرحمن الناصري)، أي في عهد أحد الأمويين انفسهم الذين كان ينتصر لهم ويأمل، بل ويعمل، لأن يعود إليهم سلطان الأندلس بأسره.

في ذلك الوقت وفي تلك الحال، كتب ابن حزم رسالته الأدبية «طوق الحمامة».. أي انه كتبها في مناخ من التوتر النفسي كان يعتصر قلبه اعتصاراً. ويهز ذكريات عهده الأول أيام هو ناعم البال في قصور أبيه على جانبي قرطبة الزاهرة، في الشباب الباكر من عمره.. وكانت ذكريات عهده السعيد ذاك حافلة بصنوف شتى من التجارب الذاتية، وبأنواع من العلاقات البشرية خبرها في حياة القصور، ثم في حياة الأوساط السياسية والاجتماعية والثقافية العليا من مجتمع عصره..

في هذا المناخ النفسي المتوتر بالانفعالات العميقة، كتب هذه الرسالة، فهو اذن كان بين محنة التشرد والتغرب وخيبة الآمال، الى جانب محنة الخصومات الفكرية العنيفة تتناوشه من كل ناحية، ثم محنة التذكر تبعث في نفسه صور دنيوات ذهبت نضارتها دون رجعة، فتنبعث معها عاطفتان متناقضتان يتقلب بينهما على رغمه: عاطفة الحنان نحو الماضي والاستمتاع الروحي بالرؤى الشاردة من أيامه، وعاطفة الألم مما بين حاضره وماضيه من مهاو سحيقة..

ولقد عبر عن هذا المناخ صاحب «طوق الحمامة» ذاته في آخر الرسالة، اذ قال مخاطباً صاحبه الذي زعم انه طلب اليه تأليف الرسالة:

«... وان حفظ شيء، وبقاء رسم، وتذكر فائت لمثل خاطري، لعجب على ما مضى وأهمني.. فأنت تعلم ان ذهني متقلب. وبالي مهصر بما نحن فيه من نبوّ الدار، والخلاء عن الأوطان، وتغير الزمان، ونكبات السلطان، وتغير الاخوان، وفساد الاحوال، وتبدل الايام، وذهاب الوقر، والخروج عن الطارف والتالد، واقتطاع

مكاسب الآباء والأجداد، والغربة في البلاد، وذهاب المال والجاه، والفكر في صيانة الأهل والولد، واليأس عن الرجوع الى مواضع الأهل، ومدافعة الدهر، وانتظار الأقدار، لا جعلنا الله من الشاكين الا إليه...».

ربما كان من طبائع الأمور، ومن طبيعة الأدب والفن بخاصة، ان تخرج رسالة «طوق الحمامة» من ذلك المناخ الوجداني المتوتر، وهي عمل أدبي وجداني متوتر كذلك..

ولكن من طبائع الأمور في الوقت نفسه، ولا سيما طبيعة الأدب والفن، ان العمل الأدبي أو الفني لا يمكن ان ينحصر تأثره بلحظات التوتر العابرة التي ولد فيها، ولا بالناحية الواحدة من شخصية الكاتب او الفنان، أعني الناحية التي يصدر عنها مباشرة سبب التوتر الوجداني الفاعل.. بل هناك وراء اللحظات العابرة أكداس من اللحظات المترسبة يتأثر بها أيضاً، وهناك مجموعة عناصر الشخصية تشع تأثيراتها كذلك على العمل الأدبي بالاضافة الى العنصر الشخصي المباشر له..

من هنا جاءت رسالة ابن حزم عن الحب عملاً أدبياً وجدانياً تمازجه عناصر شتى من شخصية الرجل، وتؤثر فيه لحظات عديدة المصادر الزمنية الى جانب لحظات التوتر المباشرة.. فأنت تستطيع ان تقول عن «طوق الحمامة» انها عمل أدبي متكامل، ولكن فيها ـ مع ذلك ـ عنصر فلسفي، وعنصر علمي فقهي، وعنصر اخلاقي، غير ان هذه العناصر جاءت من قلب التجربة ـ اذا صح التعبير ـ وليست دخيلة عليها من الخارج.. وأعني بهذا ان طبيعة العناصر التي تتكون منها شخصية ابن حزم: عناصر تكوينه الفكري والاجتماعي والديني، ثم العناصر الذاتية الخاصة ـ كل هذه كانت ضرورية التأثير حتى على مشاعره الوجدانية.. فحين هو يفلسف الحب، ويدخل في جدل فلسفي عن سبب الحب وطبيعة علاقاته النفسية والجسدية، وحين هو يعود الى اخلاقية الحب يضعها في اطارها النفسي حيناً، والديني حيناً، والعقلي حيناً ـ انما يفعل كل ذلك بتدخل تلقائي، عفوي، من طبيعة تبادل رد الفعل بين مجموعة العناصر التي تؤلف شخصية الفقيه والمفكر والأديب والفنان، الذي هو ابن حزم..

بعد هذا، نفهم لماذا اختلف النقاد المحدثون في طريقة تقييم هذا العمل

المرموق من تراث ابن حزم وفي تصنيفه بين الأعمال الثقافية الإبداعية: هل هو دراسة فلسفية، ام هو رسالة وجدانية، ام هو سيرة ذاتية، ام هو بحث علمي؟..

في ضوء الطريقة التي اخترتها لفهم هذا العمل الرائع لابن حزم، يمكنني ان أقول، مرة ثانية، ان «طوق الحمامة» وان جمعت ظاهرات من الدراسة الفلسفية، والسيرة الذاتية والبحث العلمي، تبقى ظاهرتها الغالبة الاصيلة كونها عملاً أدبياً صدر عن ذلك التوتر الوجداني الذي كان هو المناخ النفسي المسيطر على الرجل حين كان منشغل القلب والذهن وجملة مشاعره الانسانية ومكوناته الذاتية في تأليف هذه الرسالة واستحضار دنيواتها وشخصياتها واحداثها وتجاربها..

بين الواقعية والميتافيزيكية

شخصية ابن حزم مظهر صارخ لتصارع الواقعية والميتافريكية في ذات واحدة، كما يبدو من أكثر مؤلفاته، وخلل «طوق الحمامة» بخاصة..

في هذه الرسالة ذاتها قد يبدأ القضية من قضايا الحب. واقعياً تنبع الفكرة وينبع الرأي عنده من الواقع بعينه، ومن تجربته الحسية الذاتية او تجربة الغير، الواثق هو من صحتها وصدقها، ثم ينتهي بالقضية الى نطاق تجريدي ميتافيزيكي تنفصل فيه ـ او تكاد ـ عن منبعها الاصيل: الواقع.. وقد يحدث العكس، أي انه يبدأ القضية من عالمها الافلاطوني المثالي، وينتهي بها الى اصالتها الواقعية..

مثلاً: في باب «من لا يحب الا مع المطاولة» يميل المؤلف الى القول، بأن هذا النوع من الحب أكثر ثباتاً وأطول بقاء ولذلك يعجب من كل من يدعي انه يحب من نظرة واحدة، ويقول انه لا يكاد يصدقه ولا يجعل حبه الا ضرباً من الشهوة، ولا يقدر ان يظنه حباً «متمكناً من صميم الفؤاد نافذاً في حجاب القلب».. ثم يدخل في مناخه الوجداني الذاتي، فيعرض تجربته في هذا الباب على هذا النحو من العرض المرسل تحس فيه رعشات قلبه العامر بالحياة واللهفة والغصة:

«.. وما لصق بأحشائي حب قط الا مع الزمن الطويل، وبعد ملازمة الشخص لي دهراً، وأخذي معه في كل جد وهزل.. وكذلك انا في السلو والتوقي، فما نسيت

وداً لي قط. وان حنيني الى كل عهد تقدم لي ليغصني بالطعام ويشرقني بالماء، وقد استراح من لم تكن هذه صفته».

«.. وما انتفعت بعيش ولا فارقني الاطراق والانغلاق مذ ذقت طعم فراق الأحبة، وانه لشجى يعتادني، وولوع هم ما ينفك يطرقني، وقد نغص تذكري ما مضى كل عيش أستأنفه، واني لقتيل الهموم في عداد الاحياء، ودفين الأسى بين أهل الدنيا».

بينا هو في هذا المجرى العاطفي الحاد المؤثر النابع من واقعية حارة أصيلة عميقة، اذا به ينثني فجأة الى منعطف يشرف منه على هوة ميتافيزيكية لا قرار لها، اذ يقول، بعد الذي تقدم:

«.. ولا يظن ظان، ولا يتوهم متوهم ان كل هذا مخالف لقولي المسطر في صدر الرسالة ان الحب اتصال بين النفوس في أصل عالمها العلوي.. بل هو مؤكد له، فقد علمنا ان النفس في هذا العالم الأدنى قد غمرتها الحجب، ولحقتها الأغراض، وأحاطت بها الطبائع الأرضية الكونية، فسترت كثيراً من صفاتها وان كانت لم تحله، ولكن حالت دونه، فلا يرجى الاتصال على الحقيقة الا بعد التهيؤ من النفس، والاستعداد له، وبعد ايصال المعرفة اليها بما يشاكلها ويوافقها، ومقابلة الطبائع التي خفيت مما يشابهها من طبائع المحبوب، فحينئذ يتصل اتصالاً صحيحاً بلا مانع»..

وانك لتزداد عجباً من حدَّة التناقض بين واقعية الرجل وميتافيزيكيته، حين ينتقل بك، في الباب ذاته، من هذا الكلام الافلاطوني الى كلام يحلل فيه الحب من أول نظرة تحليلاً يتضح فيه اتجاه مادي، اذ يرجع الى الواقع فيرى انه يحدث بالفعل ان ينشأ حب بين اثنين من نظرة استحسان جسدي، ثم يثبت هذا الحب بعد الوصال حتى يصبح عشقاً..

تلك قضية حب ذات منشأ مادي تطورت الى حقيقة وجدانية. فكيف يعللها ابن حزم؟..

يقول: «وأما ما يقع من أول وهلة ببعض اعراض الاستحسان الجسدي،

واستطراف البصر الذي لا يجاوز الألوان، وهذا سر الشهوة ومعناها، فاذا غلبت الشهوة وتجاوزت هذا الحد ووافق الفصل اتصال نفساني تشترك فيه الطبائع مع النفس يسمى عشقاً» . .

يعرض القضية، في هذه العبارة، عرضاً يستفاد منه ان العشق انما جاء من «الاتصال» النفساني الحادث بعد «الفصل» الجسدي، وقد اشتركت فيه الطبائع مع النفس، أي اشتركت في انشائه الطبائع الجسدية والنفسية . .

ويأتينا الدليل على واقع الاتجاه المادي في العبارة المتقدمة، من العبارة التي تليها، يعرضها المؤلف كتجربة واقعية تثبت ما قرره من أثر الاتصال الجسدي في تطوير الحب الى حقيقة وجدانية يستقر بها الحب ويزداد حرارة ووجداً . . فهو يقول انه يعرف «فتى من أهل الجد والحسب والأدب، كان يبتاع الجارية وهي سالمة الصدر من حبه، وأكثر من ذلك كرهة له لقلة حلاوة شمائل كانت فيه، وقطوب دائم كان لا يفارقه ولا سيما مع النساء»، ولكنه ما يلبث الا يسيراً ريثما يتصل بها جسدياً حتى «يعود الكره حباً مفرطاً وكلفاً زائداً واستهتاراً مكشوفاً[٦]، ويتحول الضجر لصحبته ضجراً لفراقه» . . وحين يذكر المؤلف علة هذا التحول، يذكرها على لسان الفتى نفسه، فاذا هي علة مادية جسدية محضاً . . وما ان يصل الى هذه النتيجة الواقعية الواضحة ويعرضها بصورتها العارية جداً، حتى يعود مرة أخرى الى التردد بين الواقعية والميتافيزيكية، ولكن بصورة غير صريحة، حين ينتهي الى «تقعيد» التجربة[٧] فيقول: « . . فمثل هذا وشبهه اذا وافق اخلاق النفس ولد المحبة، اذ ان الأعضاء الحساسة مسالك الى النفوس، ومؤديات نحوها» . . وان كنا نرجح ان هذه العبارة هي الى الواقعية المادية أقرب منها الى الميتافيزية . .

أدب واقعي، وفلسفة ميتافيزية

المثال الذي أوردناه آنفاً من باب «من لا يحب الا مع المطاولة»، في «طوق الحمامة»، يصلح ان يعد نموذجاً للطريقة التي يجري عليها معظم أبواب الرسالة . . ولكن، ينبغي ان نفرق بين العنصر الأدبي والعنصر الفلسفي في مجرى صراع

(٦) استهتر بفلان: صار مولعا به لا يتحدث بغيره . .

(٧) نختار كلمة «التقعيد» تعبيراً عن استخلاص القاعدة من الحادثة .

المتناقضين خلل الكتاب: الواقعية والميتافيزية..

أعني ان هذا الصراع بالواقع انما ينبع من الصراع بين طبيعة ابن حزم الفلسفية، وطبيعته الأدبية، فهو حين يجري في الرسالة على طبيعته الأدبية الفنية الخالصة يكون واقعياً خالصاً بعفوية مدهشة، فاذا هو يستشرف طبائع النفس الانسانية استشرافاً قائماً على التجربة الحسية الذاتية او على الملاحظة الدقيقة المرهفة لخلجات النفس ونبضات القلب مما تعبر عنها اشارات الجسد وحركته التعبيرية المادية، حتى لتشعر بأن الرجل يكاد يرى ويدرك ان حركة المادة هي جوهر الحركة الحية التي ينبع منها الفكر والاحساس والخيال والتذوق الجمالي والنزعات والاشواق النفسية والجسدية جميعاً..

ولكن، حين يفارق عفويته الأدبية هذه، ويحاول ان يفلسف الموضوع بطريقته الجدلية المنطقية، يفارق في الوقت نفسه واقعيته الأصيلة، وينقلب مفكراً ميتافيزيكياً بعيداً حتى عن واقع مناخه الوجداني المتوتر الذي كان يعيش بالفعل تحت وطأته، وهو يؤلف الرسالة.. غير انه قد يبدو في بعض أحاديثه عن الحب وكأنه يرسل نظريات تحليلية ذات طابع واقعي، فيخيل الينا انها نابعة من العنصر الفلسفي، في حين انها لا تعدو ان تكون استشرافات نفسية نابعة من الوجدان والتجربة الحسية، لا من تجريداته الذهنية، أي نابعة من طبيعته الفنية الاصيلة ذاتها، لا من تفكيره الفلسفي..

مثلاً: في «باب المراسلة» حيث يتحدث عن أثر الكتاب في المراسلة بين الحبيب والحبيب، نراه يتحدث أولاً بأسلوب البحث، فيقول: «وينبغي ان يكون شكل الكتاب ألطف الأشكال، وجنسه أملح الأجناس. ولعمري ان الكتاب للسان في بعض الاحايين، اما لحصر في الانسان واما لحياء واما لهيبة. نعم، حتى ان لوصول الكتاب الى المحبوب، وعلم المحب انه قد وقع بيده ورآه، للذة يجدها المحب عجيبة تقوم مقام الرؤية، وان لرد الجواب والنظر اليه سروراً يعدل اللقاء، ولهذا ما ترى العاشق يضع الكتاب على عينيه وقلبه ويعانقه».

ومثل ذلك ما يقوله المؤلف في «باب الإشارة بالعين».. فهو هنا يأخذ بالحديث، على نحو من الاسلوب التحليلي في الظاهر، عن كون الإشارة بلحظ العين تكون تعبيراً عن القبول والموافقة، فيقول في «شرح» ذلك: «.. وانه ليقوم في هذا المعنى المحمود، ويبلغ المبلغ العجيب، ويقطع به ويتواصل ويوعد ويهدد، وينتهز

ويبسط، ويؤمر وينهى، وتضرب به الوعود. وينبه على الرقيب، ويضحك ويحزن، ويسأل ويجاب، يمنع يعطى. . ولكل واحد من هذه المعاني ضرب من هيئة اللحظ لا يوقف على تحديده الا بالرؤية، ولا يمكن تصويره ولا وصفه الا بالأقل منه. . »، ثم يأخذ في سرد المعاني والضروب التي تعبر عنها اشارات العين، ثم ينتهي الى القول: «. . واعلم ان العين تنوب عن الرسل. ويدرك بها المراد. والحواس الأربع ابواب الى القلب، ومنافذ نحو النفس، والعين أبلغها وأصحها دلالة، وأوعاها عملاً، وهي رائد النفس الصادق، ودليلها الهادي، ومرآتها المجلوّة التي بها تقف على الحقائق وتميز الصفات وتفهم المحسوسات». .

ما هو الحب؟

هنا، في محاولة ابن حزم تحديد ماهية الحب، وتصوير حقيقته، يبلغ الصراع بين الواقعية والميتافيزية أعلى ذرواته. . ومرد ذلك الى ما قلناه سابقاً من الصراع بين طبيعته الأدبية ذات المنطلق الواقعي وطبيعته الفلسفية ذات المنطلق الميتافيزي النابع من مفهوم الحب عند قدماء الفلسفة اليونانية. .

يبدأ الكلام في ماهية الحب بطريقة أدبية تنزع نـزعة رومـانطيقيـة واقعية، حيث يقـول: «الحب ـ أعزك الله ـ أولـه هزل وآخـره جد. . دقت معـانيه لجـلالتهـا عن ان توصف، فلا تدرك حقيقتها الا بالمعاناة». .

ولكن، ما ان يمضي قليلاً حتى تعتاده نزعة العصر يومئذ، وهي النزعة الفلسفية المولعة بوضع التعاريف للاشياء والمعاني. . فلا بد ـ اذن ـ من ان يضع تعريفـاً منطقيـاً لمـاهية الحب. . وهنـا تسيطر الفلسفـة اليونـانية القـديمة، فـاذا هو يـرجـع الى المفهـوم الميتافيزيكي عن هذه الفلسفة، القائل بأن الحب «اتصال بين اجزاء النفـوس المقسومـة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيـع». . ومن هنا يـرجع في تفسـير الحب والبغض بين الناس الى مدى ما يكون من اتصال أو انفصال بين النفـوس في عالمهـا العلوي. . ولكنه حين يشـرح سر الاتصال والانفصـال يستند الى ظـاهرة من الـظاهرات الواقعية الـديـاليكتيكيـة في الحياة والـطبيعة وان لم يكن مُتَنبهاً الى ذلك قـطعاً، اذ يتحـدث عن التمازج والتباين في المخلوقات، وتنافر الاضداد وموافقة الأنـداد، بل يشـير الى التنازع

حتى بين المتشابهات ذاتها. . ومن عجب انه حين يعود الى هذه الظاهرة بالذات في «باب علامات الحب» نرى عنده ملاحظة فكرية دقيقة، لعلها عفوية، تشير الى ادراكه الغامض لقانون رد الفعل المتبادل بين المتناقضات المعبر عنه بوحدة المتناقضات، وذلك اذ يذكر من علامات الحب «علامات متضادة» ثم يعقب ذلك بالشرح قائلاً: «. . والاضداد انداد، والاشياء اذا افرطت في غايات تضادها، ووقفت في انتهاء حدود اختلافها، تشابهت» . . «فهذا الثلج اذا ادمن حبسه في اليد فَعَل فِعْلَ النار الخ . .»

وعلى كل حال، نرى ابن حزم، في تعريفه للحب على الطريقة الفلسفية، يقول بأن الحب يأتي من جهة النفوس في عالمها الروحاني العلوي، لا من الجهة الجسمانية للانسان، ولكن حين يسترسل بعد ذلك، خلل فصول الكتاب، في أحاديثه الوجدانية وفي عرض تجاربه وتجارب اصحابه، نراه وقد ذهل عن تعريفاته وتحليلاته الفلسفية، ووضع قضية الحب في مكانها الانساني الواقعي المرتبط بالمادة الحية ارتباطه الطبيعي الاصيل. .

النظرة الاخلاقية ونقد المجتمع . .

يؤكد ابن حزم، في «طوق الحمامة»، نظرته الاخلاقية للحب، في حين يعرض تجارب واقعية تناقض المفهوم الاخلاقي المتعفف الذي يؤكد تمسكه به. . وفي رأيي ان لا تناقض في هذا، بل ان توكيده للمفهوم الاخلاقي واصراره على الرجوع اليه في معظم الأبواب، انما هو تعبير عن رد الفعل الطبيعي لشيوع الانحلال الاجتماعي الذي يحدثنا عنه بصورة غير مباشرة، حين يسرد الحوادث الواقعية التي تناقض مفهومه الاخلاقي. . ولذلك، يمكن القول ان «طوق الحمامة» يتضمن نقداً حاداً للاوساط الاجتماعية العليا في عصر ابن حزم، ففي «باب السفير» مثلاً يقدم نماذج صارخة من فضائح القصور يومئذ. .

يضاف الى ذلك ان الكتاب بجملته صورة أدبية حية متكاملة الأجزاء تصف نواحي عدة، فكرية واجتماعية ووجدانية، من حياة المجتمع الأندلسي في ذلك العصر.

القيمة الفنية للرسالة

يبدو للباحث المتذوق ان عنصر الصدق والصراحة في التعبير عن ذلك المناخ الوجداني المتوتر الذي كتبت الرسالة تحت وطأته، هو أظهر عناصر القيمة الفنية التي تميز «طوق الحمامة» بوصفها عملاً أدبياً يعبر عن أعمق ظاهرة انسانية وجدانية، هي الحب..

وعنصر الصدق - بالأخص - نابع في الرسالة من المعاناة الذاتية، ومن عمق الأثر الذي تركته هذه المعاناة في الحياة الوجدانية الزاخرة بالانفعالات الحادة عند ابن حزم..

وقد ساعده على الاستفادة من هذه الينابيع الذاتية، في صنيعه الأدبي هذا، انه يملك الأداة التعبيرية بتمكن وثيق.. واداته التعبيرية هذه متأثرة بطابع شخصيته الصريحة، وكذلك بطابع مذهبه الظاهري، الذي يقوم في طبيعته اعتماد البساطة ومجانبة الالتواء والتعقيد والتمحل، وهذا ما يمكن ان يفسر اسلوبه النثري المرسل المتحرر من قيود الزخارف الشكلية البديعية، مع اصالة في موهبته الأدبية عززتها ثقافة فنية ولغوية مكتنزة راسخة..

والأصل في كل ذلك ان الرجل يملك حساً جمالياً مرهفاً اكتسبه من نشأته المترفة بين ألوان شتى من الجمال ولا سيما الجمال النسوي في الجواري العديدة تزخر بها قصور أبيه في قرطبة.. وهذه النشأة بقدر ما أرهفت حسه الجمالي وثقفت ذوقه، شحنت حياته العاطفية كذلك بأغزر الطاقات التي تمنح الموهبة الأدبية حيوية وخصوبة وحرارة. فهو يخبرنا في «طوق الحمامة» ذاتها عن معاناته الحب مراراً، وعن صنوف من الجمال أحبها في هذه الجارية وتلك، وعن وسائل الضغط والمراقبة عليه في أيام صباه واحاطته بالعيون ترصد سلوكه وتراقب علاقاته بفتيات القصر، حتى ادركته المراهقة في مثل هذا الجو الحافل بالمغريات المثيرات من جهة، والملبد بأسباب الكبت الخانق من جهة ثانية..

ويبدو ان فوران العاطفة مع الحرمان والكبت بحكم التربية المحافظة الشديدة التزمت، قد أوجدا في الرجل حاجة الى مسرب وجداني، فلما ملك اداته التعبيرية

بالثقافة المتينة المتعددة الجوانب، ولما زادته ظروف المحنة ضغطاً روحياً عنيفاً، كانت هذه الرسالة هي المسرب الوجداني للتعبير عن كل ذاك التراكم الذي بلغ من الزخم حد الانطلاق في شبه ثورة فنية وجدانية لا تزال حتى اليوم شاهد عصرها. .

وأحب، في النهاية، ان أشير الى بعض الأبواب في «طوق الحمامة»، لما يتوفر فيها من عناصر الجمالية الفنية. . مثل: «باب التعريض بالقول» وقبله «باب علامات الحب»، حيث يتراءى اول وهلة انه يصف ويقرر ويحلل، في حين يحس القارىء انه يضع مشاعره كانسان طعم الحب وانفعل به وجدانه من الأعماق، فهو يدرك خلجات المحبين ويضفي على الوصف حياة قوية حارة. . وهناك «باب الوصل»، و «باب الهجر»: اما الأول، فلعله أروع فصل في الكتاب من حيث حرارة الصدق والواقعية، ومن حيث ارتعاش اللهفة العارمة، لهفة القلب والجسد معاً، ولا سيما ما يتحدث به عن لذاذة الوصل كيف تذوقها هو، وكيف ان الوصل لا يطفىء جذوة الحب كما يزعم الزاعمون، بل يزيدها اتقاداً وعراماً. . واما «باب الهجر» فنقرأ فيه قطعة من الأدب الوجداني تنتفض حياة بما تعبر به عن عمق أثر الحب في نفس ابن حزم، وأثر ملابسات الظروف في حياته. . وفي «باب السلو» يتحدث حديثاً ضافياً ممتعاً عن احدى تجربات الحب في صباه، وهي صورة من حياة القصور في مجتمعه وعصره، ومن مظاهر الكبت والمحافظة في حياة «الحريم»، وما أكسبته هذه البيئة من طبيعة الوفاء وعزة النفس. .

الشعر في «طوق الحمامة»

بقي ان اقول كلمة في شعر ابن حزم الذي يستشهد به في كل باب ولكل قضية. . والواقع ان الشعر هذا هو اضعف ما تشتمل عليه الرسالة، فكثيراً ما يكون نظماً مصطنعاً لفكرة او خاطرة كتبت نثراً في الباب نفسه بتعبير فني أصيل، بحيث يأتي الشعر بعده حشواً لا ضرورة له، ولا حاجة إليه. . وقد يكون الشعر أحياناً مما نظمه من قبل، ثم يبحث له عن مكان في الرسالة، وقد يضعه في مكان قلق ينبو عنه. . وكم يتمنى القارىء في عصرنا ان لو خلت الرسالة من هذا الشعر، فهو عدا كونه حشر

فيها من غير ضرورة ومن غير ان يضيف إليها جديداً قط، يبدو ضئيل القيمة الفنية بحد ذاته..

* * *

تلك أظهر العناصر التي تستحق عناية الباحث والناقد في «طوق الحمامة» كما يبدو لي، وربما وجد فيها البحث والنقد، بعد، ما يزيدها جلاء وقيمة وتقديراً.

١٩٦٤

السمات الثورية في التراث الأدبي العربي

١ ـ مدخل عن التراث:

□ ليست(*) هذه أول مرة يضع فيها مؤتمر الأدباء العرب قضية التراث العربي ـ الفكري منه بعمومه أو الأدبي بخصوصه ـ في جدول أعماله. لكن، ربما كانت هذه أول مرة يضع فيها القضية نفسها بهذه الصيغة المحددة، متوجهاً الى البحث عن السمات الثورية في أحد الجوانب العريضة لهذا التراث. نعني الجانب الأدبي.

قد يكون ذلك، في رأي البعض، مصادفة محضاً، أو ـ بتعبير آخر عند اصحاب هذا الرأي ـ قد لا تكون الصيغة الجديدة هذه سوى خاطرة لمعت عفواً في ذهن أحد المعنيين بالتحضير لهذا المؤتمر، دون ما علاقة لها بشيء مما تتحرك به الارض العربية في هذه المرحلة شبه الحاسمة من تاريخ حركة التحرر الوطني العربية.

غير ان مثل هذا الرأي قد لا يجد في مؤتمرنا الحاضر من يرتضي لنفسه ان يتبناه صراحة، وان وجد من يتبناه ضمناً بطريقته الفكرية اذا كان من أهل التفكير الغيبي أو المثالي الذاتي. ان وضع قضية التراث على أساس البحث عن سماته الثورية، في

(*) قُدم هذا البحث الى مؤتمر الأدباء العرب العاشر المنعقد في مدينة الجزائر خلال الفترة بين ٢٥ نيسان و ٣٠ منه ١٩٧٥.

مـرحلتنا التـاريخية هـذه ليس منعزلاً عن طبيعـة هذه المـرحلة التي تتراكم فيهـا عناصر الوضع الثوري لحركة التحرر الوطني العربية، بارتباطها الموضوعي مـع سائـر حركـات التحرر الوطني القارية ضمن الحركة الثورية العالمية، ككل، لكي يتحول هـذا التراكم الى وضع ثوري بالفعل، بنوعية جديدة. .

اننا نعتقد ان الانعطاف في معالجة التراث، من النظر إليه بصفته التراثيـة بوجـه مطلق، الى محاولة البحث عن سماته الثوريـة بالتعيـين، هو تعبـير في الحقل الأدبي عن أحد أشكال هذا التراكم الثوري في المرحلة الحاضرة لحركة التحرر الوطني العربية. .

ان تـوجه مؤتمـر الأدباء العـرب الى البحث عن السمات الثـورية في أحـد وجوه التراث، يمكن - في رأينا - ان يشكل قاعدة لتخطي الـطريقة السلفيـة الرجعيـة في فهم التـراث ومعالجتـه وفي فهم العلاقـة بينه وبـين واقعنا الاجتمـاعي الحـاضر، لأن هـذا التوجه يصلح أساساً للخروج بقضية التراث من كونها قضيـة الماضي لـذاته، أو كـونها اسقـاطاً للمـاضي على الحـاضر، الى كونها قضيـة الحاضر نفسـه من وجهة كـونه - أي الحاضر - حركة صيرورة تتفاعل في داخلها منجزات المـاضي وممكنات المستقبـل تفاعـلاً ديناميأ تطورياً صاعداً، بمعنى ان النظر الى التراث يصبـح بذلـك رؤية معـاصرة تمكننـا من إعادة امتلاك التراث على أساس جديد تتكون عناصره المعـرفية والايـديولـوجية من مجمـوع العناصر المحـركة لعمليـة بناء الحـاضر الثوري، التي هي - في الـوقت نفسـه - عملية بناء المستقبل الثوري. . ان إعادة امتلاك التراث على أساس من ادواتنا المعـرفية التقدمية المعاصرة، ومن ايديولوجيات حركتنا التحـررية، وطنيـاً واجتماعيـاً، انما تعني اعادة التراث الينا بصورة جديدة تختلف عن صورته التي تقـدمها لنـا الطريقـة السلفية الرجعية. . فان هذه الأخيرة هي صورته الغيبية والقدرية التي يبدو فيها الانسان العربي دون ارادة فاعلة، دون «انسانية» حاضـرة في حركـة تاريخـه الخاص أو تـاريخ البشـرية العام، ودون طاقة مبدعة أو مسؤولة حتى عن مـوقعه هنـا أو هناك في مجالات النشاط البشري الاجتماعي. . ان القدرية المطلقة التي تحكم الانسان العربي، في هذه الصورة المزيفة للتراث ليست سوى شكـل ايديـولوجي يتشكـل به فهم مفكـري البرجـوازيات العـربية للتـراث في الحاضر، أي في مـرحلتنا التـاريخية هـذه بالأخص. . أمـا الصورة الأخرى للتراث الفكري العربي بوجه عام، أي الصورة التي نفتـرض رؤيتها في ضـوء

المعرفة العلمية المعاصرة وفي ضوء الايديولوجيات الثورية للحركة التحررية العربية في مرحلتها الراهنة، فهي الصورة المعبرة عن الانسان العربي في «تاريخيته» الشاملة: ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، أي عن موقعه الفاعل والمنفعل معاً في حركة «التاريخ». . في هذه الصورة نرى المجتمع العربي ـ الاسلامي للعصر الوسيط في حركته الدينامية، حركة التحول والصيرورة، التي تنبع من قوى الانسان العربي ـ الاسلامي ذاته، لا من قوى غيبية تحكمه بجبرية صارمة مطلقة. . تنبع هذه الحركة من فعل القوى الاجتماعية المنتجة كل الخيرات المادية والروحية لمجتمعها، أي من الطاقات اليدوية والعقلية لهذه القوى المنتجة، ومن الاشكال التاريخية المعينة للصراع بين هذه القوى ذاتها وبين القوى الاجتماعية الأخرى (الاقطاعية ـ التجارية ـ الثيوقراطية) المسيطرة اقتصادياً وسياسياً، والتي كانت تحاول دائماً فرض سيطرتها كذلك ثقافياً وايديولوجياً. . ان هذه الصورة الواقعية الصحيحة للتراث، المستمدة من أصوله الاجتماعية الحقيقة، هي ـ في الوقت نفسه ـ صورة ينعكس فيها الحاضر كذلك، بوجه ما، لأنها تنطلق أولاً من منطق التحليل العلمي المعاصر، وتنطلق ثانياً من المواقف الايديولوجية الثورية داخل حركة التحرر الوطني العربية الحاضرة ومن مقتضيات تطورها وصيرورتها، مرحلياً واستراتيجياً. . ذلك كله يعني ـ في الاستنتاج الأخير ـ ان عملية استحضار التراث على هذا الوجه، تؤدي مهمة مزدوجة: هي ـ من ناحية أولى ـ تكشف عن جوهر الظاهرات التراثية في موقعه التاريخي وتكشف ـ من ناحية ثانية ـ عن جوهر العلاقة الموضوعية بين حركة حاضرنا وحركية التراث وفاعليته في موقعه التاريخي ذاك. . ان هذا الكشف المزدوج يضيف الى الحركة الثورية العربية، في مرحلتها الحاضرة، ابعاداً تاريخية تضفي على ابعادها المرحلية الراهنة اصالتها العريقة، التي هي ـ بمعناها الحقيقي ـ وحدة الحركة التاريخية بين الحاضر والماضي، دون ان تنفي هذه الوحدة ما أصابها عبر الزمن من تقطعات. فانه ما من وحدة في حركة التاريخ البشري خلت من انقطاع كهذه، بل نقول اكثر من ذلك، ان وحدة الحركة التاريخية، بمفهومها العلمي، انما تعني وحدة التقطع والاستمراريَّة. .

٢ ـ بحث في مفهوم «الثورية»

□ غير ان ما سميناه «انعطافاً» في فهم التراث ومعالجته، وما قلنا عنه انه يشكل

«قاعدة» لتخطي الطريقة السلفية الرجعية، يبقى «انعطافاً» سطحياً، وتبقى «قاعدة» التخطي قاعدة مهتزة قلقة، اذا لم يكن لدينا وضوح علمي كاف للمفاهيم التي ينطلق منها هذا «الانعطاف» وتتكون منها هذه «القاعدة».. فنحن هنا نبني كل استنتاجاتنا على صيغة الموضوع المطروح امامنا، أعني موضوع «السمات الثورية في التراث الأدبي العربي». فما مفهوم هذه «الثورية» التي علينا ان نبحث عن سماتها في هذا التراث؟.

ان لكلمة «الثورية» في زمننا، وفي مرحلتنا الحاضرة بخاصة دلالات مختلفة جداً بقدر ما تختلف مواقعنا الاجتماعية ومواقفنا الايديولوجية. من هنا تأتي صعوبة التحديد والوضوح في مفهوم الكلمة.. ونحن في مؤتمر الأدباء العرب نعبر عن مجموعة من تلك المواقع والمواقف تفتقر ـ موضوعياً ـ الى الانسجام الكامل بين فصائلها، وليس من شأن أي فريق منا ان يفرض على الآخرين مفهومه عن «الثورية» من موقعه الاجتماعي وموقفه الايديولوجي بخصوصيتها.. مقابل ذلك. هل نحن نفتقر الى «قاسم مشترك» لمفهوم «الثورية» في حدود وضعنا العربي الحاضر بطابعه الغالب، أي في حدود مستوى التراكم الثوري لتطوير حركة التحرر العربية في مرحلتها الحاضرة؟.

أقول: لا، لا نفتقر الى هذا «القاسم المشترك».. انه موجود بالفعل وجوداً واقعياً موضوعياً. صحيح ان حركة التحرر الوطني العربية تحتوي فصائل متعددة المواقع الاجتماعية، وانها ـ لذلك ـ متعددة المواقف الايديولوجية بالضرورة، وان ذلك يعني اختلافاً في المضمون الاجتماعي لمفهوم «الثورة» أو «الثورية»، ولكن الواقع ان هذه الفصائل جميعاً تلتقي في معركة التحرر الوطني على صعيد واحد، وعلى هذا الصعيد تتداخل، بل تتفاعل، مختلف عناصر التراكم الثوري، بمعنى ان اختلاف مفهوم «الثورية» بين فصائل المعركة الواحدة، لا يمنع ان يكون هناك توافق ضمني موضوعي على حد عام مشترك لهذا المفهوم بمضمونه المرحلي بالأقل.. فما هو ذلك الحد العام المشترك؟..

ـ ما دمنا في اطار المرحلة التحررية الوطنية، فان الموقف الثوري يتحدد هنا بموقف الرفض المبدئي والكفاحي لكل شكل من أشكال العلاقات الامبريالية، سواء في بلادنا أم في غيرها من بلدان العالم كافة، وسواء أكانت هذه العلاقات اقتصادية أم سياسية أم ثقافية، وتبعاً لذلك يتحدد الموقف الثوري أيضاً بموقف الرفض المبدئي

والكفاحي لواقع الاحتلال والاستيطان الصهيونيين في كل جزء من الأرض العربية (فلسطين، الجولان السورية، سيناء المصرية الخ) . . فهذا الجانب من مفهوم الثورية، هو اذن «القاسم المشترك» بين مختلف فصائل الحركة التحررية العربية الواقفة معاً على صعيد المعركة الواحدة مكافحة بالسلاح السياسي أو الفكري أو القتالي المباشر، أو بكل هذه الاسلحة في وقت معاً . .

ونحن في مؤتمر الأدباء العرب، من حيث كوننا أدباء عرباً، لسنا - بالطبع - خارج مجتمعنا العربي، ولا خارج مرحلته التاريخية هذه، أي لسنا خارج ظروف الحركة التحررية العربية الشاملة، ولا خارج معركتها الساخنة في وقتها الراهن، ولا خارج التركيب الطبقي لهذه الحركة بمجملها . . فنحن - اذن - مشمولون، حكماً، بطبيعة هذه الظروف كاملة . . بل نحن في أعمالنا الأدبية نتعامل مع طبيعة هذه الظروف، ولكن من جوانبها الأكثر غموضاً وتعقيداً أو الأكثر ذهاباً في العمق الى مراكز التفاعل الذاتي المكثف معها . . يشهد على ذلك، بل يؤكده، مسار الحركة الأدبية العام منذ بدء النهضة العربية الحديثة حتى أيام مؤتمرنا هذا . ففي مراحل هذا المسار التاريخي كلها، رغم اختلاف كل مرحلة عن الأخرى من حيث طابعها النوعي، كان التعامل مع كل من هذه المراحل داخلاً في عصب الأدب ولحمته، سواء كان ذلك على جهة الإيجاب أم السلب، مع تفاوت في نسبة الايجابية والسلبية يرجع في التحليل الطبقي الى التردد والترجح - غالباً - في صيرورة الانتماءات الطبقية الى هذا أو ذاك من القطبين الطبقيين الرئيسيين: القاعدة الجماهيرية الشعبية الكادحة من جهة، والقمة البرجوازية الكبرى من جهة ثانية . . غير انه من المبالغة، في مثل ظروف الحركة التحررية العربية وخصائصها التاريخية المتميزة، ان نحتكم الى التحليل الطبقي وحده في تصنيف مواقف الكتاب والشعراء والنقاد العرب من التيار التحرري الذي يشكل الطابع العام لهذه الحركة . . لأن الاحتكام الى العامل الطبقي وحده، في تصنيف هذه المواقف، يؤدي الى خطأ «دوغماتي» في تطبيق النظرية على الظروف الملموسة لكل حركة وطنية بخصوصياتها «التاريخية» . . والخطأ في مسألتنا هنا ان ننسى او نهمل الارتباط التاريخي الموضوعي لحركة التحرر الوطني العربية بالمشاعر القومية لجماهير الشعب العريضة في مختلف بلدان المنطقة العربية . . هذه المشاعر التي اتخذت طريقها الى التكون والتبلور،

على مدى القرنين الأخيرين، تحت ضغط شديد من ظروف السيطرة الاقطاعية العسكرية العثمانية والتعصب القومي التركي (الطورانية)، ثم تحت ضغط من البديل الأشد وطأة، أي ظروف تسلط الرأسمالية الاستعمارية الغربية على بلادنا.. لذلك اتخذت المشاعر القومية العربية، منذ البدء، مساراً وطنياً يتميز بغلبة سماته التحررية الثورية على السمات القومية ذات الطابع الطبقي البرجوازي الرجعي.. واذا كان ذلك يعني ان هذا المسار قد حمل في ذاته، من البداية، بذور صراع داخلي بين مضمونين متناقضين للقومية: المضمون الجماهيري الثوري، والمضمون البرجوازي الرجعي، فان التطور اللاحق لحركة التحرر الوطني العربية، قد أثبت ان المضمون الأول هو الذي بقيت له الفاعلية المحركة، وبقيت له السيطرة الكابحة لفاعلية المضمون الآخر، في معظم مراحل هذه الحركة، لا سيما مرحلتها الراهنة التي تقع منها قضية الثورة الفلسطينية وشعبها الفدائي البطل في مركز الزخم الثوري الدافق.

من هنا يصح القول ان تصنيف مواقف الأدباء العرب من الاتجاه الثوري الغالب على حركة التحرر العربية، ينبغي ان يراعى فيه ـ الى جانب العامل الطبقي ـ عامل الشعور القومي التحرري الذي كان ولا يزال يساعد كثيراً في استقطاب جمهرة واسعة من الكتاب والشعراء والنقاد حول الاستراتيجية العامة لهذه الحركة، أي «خارطتها» التحررية بمضمونها الاجمالي، مع تفاوت في المواقف تجاه التفاصيل..

حاصل هذا التحليل كله، ينتج ان للأدباء العرب في العصر الحديث بكامله، وفي أيامنا هذه بخاصة، ـ ونقصد هنا غالبية الأدباء العرب ـ منطلقاً عاماً مشتركاً يحدد موقفهم، كمنتجي أدب، من القضايا القومية الكبرى القائمة أساساً على قضية التحرر الوطني. وهو موقف ثوري بجوهره، لانه ينطلق أولاً، وجذرياً، من وعي حرية الانسان ووعي ضرورة هذه الحرية له، لا من حيث هو انسان مطلق، ولا من حيث هو انسان فرد بذاته، بل من حيث هو كائن نوعي، اجتماعي، وتاريخي. أي من حيث هو كينونة حية معقدة لمجموعة من العلاقات الاجتماعية لها تاريخيتها، أي لها حركية تحول وصيرورة في الزمن والمكان، وهذه ـ في الواقع ـ نتاج لحركة هذا الانسان في مجالات نشاطه الاجتماعي.. ومن هذا المنطلق الجذري ينطلق الموقف من حرية الوطن بالمعنى المعاصر، الذي يحمل دلالة واحدة بوجهين: تحرير أرض الوطن، وتحرير

المواطنين. هذه الدلالـة بوجهيهـا تعني، حق المواطنـين في رفض كل تسلط من خـارج حـدود الوطن عـلى أرضه، وحقهم في امتـلاك ثرواتـه الطبيعيـة دون منازع، وامتـلاك حريتهم باختيار نظامهم الاجتماعي والسياسي دون ضغط خارجي، وتوظيف طـاقاتهم البشرية في انتاج حاجاتهم المادية والروحية وحاجات تطورهم الاقتصـادي والاجتماعي والسياسي والثقافي في اطار هذه الحرية الوطنية، أو مـا يصطلح عليـه ـ في لغة القـانون الدولي ـ بالسيادة الوطنية.

هذا المفهوم المتقدم للحريـة في أدبنا العـربي المعاصر، بـوجهه الغـالب، يتخطى مفهـومهـا الـوجـودي الفلسفي المثـالي في الأدب الاوروبي، بمختلف تيـاراتـه المثـاليـة المعروفة.. ان هذا التخطي بحد ذاته، هو ظاهرة ثوريـة تنبع من جـوهرهـا القائم في طبيعة الحركة التحررية العربية التي تشد مختلف المواقف الأدبية، بحـدود متفاوتـة، الى مضمونها الثوري أسـاساً، رغم الاختـلافات الملحـوظة، منـذ ما بعـد هزيمـة حزيـران ١٩٦٧، في الرؤيا الشعرية والقصصيـة والروائيـة بشأن عـوامل الهـزيمة وبشـأن الآفاق المقروءة لمستقبل العالم العربي..

٣ ـ السمات الثورية في التراث

□ بعد هذا التحديد لوجهة النظر المرحلية الحاضرة في مفهوم «الثورية»، ينفتـح أمامنا وجه الطريق الى تحديد «السمات الثورية في التراث الأدبي العربي».. ذلك بنـاء على ما استنتجنـاه سابقـاً من ان النظر الى التـراث، في عصرنـا، لا يكون نـظراً عملياً قادراً على كشف القيم التـراثية الحيـة الا اذا اعتمد الـرؤية المعـاصرة بنهجهـا التحليلي الأكثر تقدماً والأكثر التحاماً بحركة الواقع العربي الحاضر..

غير انه ينبغي ان يكـون واضحاً هنـا ان الانطلاق من الـرؤية المعـاصرة في فهم التراث والتعامل معه، لا يعني ان نتجاوز الوضع التاريخي لهـذا التراث، بحيث نسقط عليـه مفاهيمنـا المعاصـرة بكل خصـوصياتهـا المستمدة من وضـع تـاريخي آخـر مختلف جداً. فان مثل هذا التجـاوز وهذا الاسقـاط، مخالف أصـلاً للمنهجية العلميـة ذاتها التي نـدعو الى اتبـاعها في التعـامل مـع التراث.. وانمـا القصد في مـوضوعنـا هـو ان نستخدم أدواتنا المعرفية المعـاصرة ومنهجيتهـا العلمية في كشف العـلاقات الثـورية التي

يمكن ان نجدها بين التراث والواقع التاريخي الذي ينتمي اليه. . فاذا كان مفهوم «الثورية» قد انتهى في مرحلتنا الحاضرة الى كونه وعياً لحرية الانسان وضرورتها على النحو الذي استخلصناه سابقاً، فانه لا يمكن ان نطبق هذا المفهوم ذاته، بخصوصياته المرتبطة بمرحلتنا هذه، على وعي الأدباء العرب في العصور التاريخية الوسيطة وما قبل الوسيطة. . ولكننا نستطيع ان نرى في ضوء مفهومنا الحاضر هذا، كيف، وبأي مستوى، كان وعي الحرية وضرورتها لدى أدباء التراث هؤلاء. . تلك هي، بدقة، نقطة الانطلاق في بحثنا عن «السمات الثورية في التراث الأدبي العربي». .

□ ان البحث عن هذه السمات، لكي يستكمل شروط البحث المنهجي الجاد، يقتضينا الاستقصاء التفصيلي على مدى المساحة التاريخية التي تستوعب التراث الأدبي العربي كله خلال حركته الابداعية التحولية، وهي مساحة شاسعة تستغرق نحو أربعة قرون من تاريخه. . ان مثل هذا الاستقصاء التكاملي يضيق عنه بحث بهذه المساحة التقليدية التي يسمح لنا باستيعابها في البحوث المطلوبة للمؤتمر، ولا يتسع له سوى مؤلف كبير متخصص. . ان وضع فكرة هذا البحث امام مؤتمرنا، هو بذاته أمر بالغ الاهمية، ولكنه لا يتيح لنا أن نقدم في هذه المعالجة أكثر من تلمس منهجية الموضوع، كما فعلنا في السطور السابقة، مع استقراءات جزئية تنتزع النماذج التطبيقية من سياقات تاريخية قد تكون مختلفة نوعياً، كما سنفعل في السطور التالية:

أ ـ في الأدب الجاهلي:

□ نرجع هنا الى حقيقة سبقت الاشارة إليها، ولكن لا بد من وضعها الآن، ونحن في سياق التطبيق، وضعاً جلياً يرفع عنها الالتباس. هي حقيقة «الوضع التاريخي» لكل سمة ثورية. . نريد ان نقول في هذا السياق ان «الثورية» تعبير عن مستوى متقدم من الوعي الاجتماعي ليس منفصلاً عن ظروفه الزمانية والمكانية. ولذلك هو نسبي، لا مطلق، أي ان نوعية هذا المستوى تتحدد بنوعية ظروفه الاجتماعية في مرحلته التاريخية المعينة. فلكل مرحلة بعينها لمجتمع بعينة مستوى من الوعي «الثوري» يتناسب مع ظروفها تلك. . ان نسبة هذا الوعي تشير الى «حركية» مفهوم الثورية، أي دياليكتيكيته، فهو ليس مفهوماً ميتافزيكياً (سكونياً)، وهذا معنى

كونه ليس مفهوماً مطلقاً. . ومن هنا قد يتراءى لنا وعي الشاعر الجاهلي للحرية انه فردي مغلق، مستقل كلياً عما كان يعانية مجتمع الجاهلية العربية، قبيل الاسلام، من تخلخل في جملة أوضاعه: اقتصادياً واجتماعياً وفكرياً (القصد من «الفكري» هنا: شكل انعكاسات هذا التخلخل في وعي الانسان الجاهلي في الشعر والخطب والامثال وفي رؤيا العالم الخارجي). . غير ان ما قد يتراءى لنا من «ذاتية» هذا الوعي و «استقلاليته» المطلقة، انما هو وهم ينشأ اما من النظرة المثالية الى العلاقة بين الوعي والواقع او من السطحية في فهم ظاهرات الوعي البشري، والظاهرة الأدبية (الشعرية هنا بالأخص). ذلك ان الشاعر الجاهلي لم يكن، بممارسته الشعرية، يسجل تجربته تعبيراً عن «ذاته» بحدودها «الخاصة» المغلقة، أي بما هي «ذات» فردية، كوحدة قائمة بنفسها، منفصلة عن عالمها الخارجي (مجتمعها الجاهلي). . بل كانت تجربته تلك تعبيراً عن عالم الواقع الجاهلي العربي، ككل، من خلال وعيه الشعري، أي من خلال علاقته بهذا الواقع الذي هو عبارة عن وحدة العلاقات الاجتماعية المعينة المحددة له. غير ان هذا لا ينفي «خصوصية» التجربة ولا «خصوصية» الشاعر نفسه بل يؤكدها. لأنه لا «خصوصية» له من غير هذه العلاقة. . فان قيل: ان هذا الكلام ينطبق على تجربة كل شاعر في كل مجتمع وفي كل مرحلة تاريخية، قلنا: ذلك صحيح، ولكن انطباقه على الشاعر الجاهلي أظهر وأوضح، لأنه أكثر بساطة. فالشاعر الجاهلي أقرب الى البكارة التاريخية، فهو يتعامل مع هذه البكارة بكل وضوحها وبساطتها. لذا كانت «فردية» الشاعر لا تزال في صفاء علاقتها مع العالم الخارجي، بمعنى ان الوحدة بين عالمها الداخلي وعالمها الخارجي لا تزال طليقة من التركب والتعقد، فهي وحدة مباشرة، ولذا أيضاً كانت «خصوصيته» ـ أي الشاعر ـ تعكس «عموميته» بكل بساطتها، وصفائها، فاذا هو رفض شيئاً من أشياء عالمه الخارجي (مجتمعه) كان رفضه ذاتياً ـ اجتماعياً بحجم واحد وبلحظة واحدة، وكان الرفض هذا شكلاً من أشكال وعي الحرية بأبسط مفهومه الثوري التاريخي.

نحن نبحث هنا عن السمات الثورية في شعر الجاهلية العربية خلال القرن السادس الميلادي، أي المرحلة التي تقارب ظهور الاسلام وتمهِّد لحركة الثورة الاسلامية، وهي المرحلة التي تتميز بظاهرات اقتصادية واجتماعية وعقلية تشير الى ان

الاقتصاد الطبيعي (المقايضة) الذي كان يسود الحياة الاقتصادية الجاهلية حتى ذلك الحين بدأ يشرف على نهايته، وان تركيب «المجتمع» القبلي المنقسم الى وحدات قبلية منفصلة بعضها عن بعض أخذ يتعرض لتغيرات في الأسس القائمة عليها علاقاته الداخلية، وان الحياة العقلية التي كانت تنعكس عليها صورة العالم الجاهلي القديم في شبه الجزيرة العربية بدأت تحمل انعكاسات جديدة عن ارهاصات التغير المعبرة عنها تلك الظاهرات. يمكن تحديد معالم الظاهرات المذكورة بذكر المؤشرات التالية:

١ ـ دخول التعامل النقدي في عملية التبادل البضاعي. ان انتشار النقد في أيدي القبائل كان يخلخل بسرعة، شكل الاقتصاد الطبيعي الذي كانت المقايضات العينية من مظاهره الأولية. ذلك ان نشاط القوافل التجارية بين مكة والعالم القائم خارج شبه الجزيرة العربية، كان يخترق عزلة القبائل، ولا سيما القبائل الضاربة على طرق هذه القوافل أو على مشارفها أو على المحطات التي تقف عندها القوافل فتتعامل معها بيعاً وشراء وحراسة وتعاقداً على الحماية واسئجار الادلاء الخ. . ان هذا يعني دخول التجارة في صلب النشاط الاجتماعي القبلي وتكوين نواة فئة تجارية في تركيب العلاقات الاجتماعية القبلية، الى جانب نشوء فئة ربوية داخل هذه العلاقات.

٢ ـ بدايات تصدع القبيلة. جاء ذلك نتيجة طبيعية للمؤشر السابق. فان انتشار التعامل النقدي وظهور فئات بين القبائل اخذت تمارس اللعبة التجارية والربوية داخل علاقاتها القبلية ذاتها، قد أوجدا قاعدة مادية للتمايز الاجتماعي بين أفراد القبيلة الواحدة، أي ان ذلك خلق شكلاً جديداً لتوزيع العمل في «المجتمع» الجاهلي من شأنه أن يقسم وحدات هذا المجتمع الى فئتين بالأقل: فئة قادرة على ممارسة اللعبة التجارية والربوية، بما تجمع لديها من قدرة نقدية مصدرها مركز هذه الفئة التقليدي في القبيلة (شيوخ القبائل وأسرهم)، وفئة أخرى مستهلكة غير قادرة على هذه الممارسة لضعف قدرتها النقدية لسبب من ضعف مركزها في القبيلة.

٣ ـ نتج عن المؤشرين السابقين ان وجد داخل وحدة القبيلة بدايات انقسام اجتماعي من نوع جديد يرجع الى غير الاساس التقليدي الجاهلي الذي هو رابطة الدم والنسب، ورابطة الولاء. نعني به الانقسام بين مستثمرين (بكسر الميم الثانية) ومستثمرين (بفتحها)، أو ـ بالتعبير القديم ـ الانقسام بين اغنياء وفقراء.

٤ ـ هذه المؤشرات بجملتها أخذت تجد أثارها وانعكاساتها في مختلف ظاهرات الحياة العقلية الجاهلية: في الشعر والخطب والأمثال، وفي التطلعات الغامضة نحو مواقف جديدة من الكون والظاهرات الكونية ومن التقاليد «الدينية» الوثنية التي أصبحت هي ـ بدورها ـ تحمل طابع التمايز الاجتماعي الفئوي، أو الطبقي الجنيني. فقد كان تواجد اليهودية والمسيحية في بعض مناطق شبه الجزيرة وظهور جماعة «الحنفاء»، تعبيراً ـ بشكل ما ـ عن تلك التطلعات الغامضة، بقدر ما كان توزيع وظائف الحج في مكة بين الزعامات المكية بالخصوص تعبيراً آخر معاكساً عن محاولة حماية تلك التقاليد الوثنية من التطلعات الجديدة، حماية لامتيازات الفئة التجارية ـ الربوية في المجتمع المكي التي كان الحج الوثني مصدر ربح كبير لها. من هنا نشأت فكرة «دار الندوة» التي أصبحت التعبير العملي عن حماية تلك الامتيازات.

في ضوء هذه الرؤية التاريخية لظاهرات «المجتمع» العربي في الجاهلية الأخيرة، يمكننا الاهتداء الى الأرض الواقعية التي تكونت فيها خمائر الرفض في الشعر الجاهلي، ونعني هنا رفض عالمه الخارجي، أي ذلك «المجتمع» المتداخلة فيه روابط وعلاقات قديمة وجديدة تجتمع فيها عدة تناقضات لم يستطع بعض الشعراء المصالحة معها، فرفضوا، وكان رفضهم شكلاً من وعي الحرية له سماته الثورية النسبية.. هكذا رفض عنترة العبسي ان يرتهن انسانيته «عبداً»، ورفض ان يرتهن حبه لعبوديته، فناضل شاعراً وفارساً ليحرر «الانسان» في انسانيته، وليحرر «الحب» في حبه، فكان شعره ثورياً بهذا المعنى، وكان للسمات الثورية في شعره ـ بهذا المعنى ذاته ـ طابع التعميم الى جانب «خصوصية» التجربة الفردية. أي ان عنترة، حين رفض معنى الرق في «شخصه» قد رفض شرعة الرق في «مجتمعه». وهنا ـ بالضبط ـ مكمن ثوريته. وهنا ـ بالضبط ـ نفهم البعد الانساني الافقي الذي يتضمنه البعد «الشخصي» العمقي في مثل قوله:

ينادونني في السلم: يا ابن زبيبة   وعند اصطدام الخيل: يا ابن الاطايب[1]

---

(١) زبيبة: اسم أمه الحبشية، وقد سباها أبوه «شداد» في إحدى غزواته، واعتبر ولدها عنترة «عبداً» لأنه ابن «أمة». فهو ـ أي عنترة ـ يحتج في البيت على العشيرة انهم يعيرونه «بعبوديته» وقت =

أو في مثل قوله:

واذا الكتيبة احجمت وتلاحمت ألفيت خيراً من معم مخول
والخيل تعلم، والفوارس، انني فرقت جمعهم بضربة فيصل

في البيتين الاخيرين يفخر عنترة بفروسيته. ولكن للفخر هنا ظلالاً اخرى بها يختلف عنترة عن سائر شعراء الفخر في الجاهلية. فخره هنا رفض واحتجاج. هو رفض لمفهوم «الشرف» عند الجاهليين، لكونه عندهم مفهوماً خاصاً بالاحرار، أي بمن يولد من أب وأم معدودين في عرفهم من الاحرار (معم مخول). وهو - أي هذا الفخر - احتجاج على تقسيم الناس الى حر وعبد ثم تفضيل الحر على العبد. ومن هنا يقول عنترة انه رغم كونه «عبداً» في تقاليدهم المرفوضة، ورغم حصرهم الشرف والفضائل بالحر منهم (المعم المخول) وتعرية «العبد» من صفة الشرف والفضائل بمفهومهم، يجد نفسه متخطياً هذه التقاليد وهذا المفهوم، فهو حين تلتحم الكتيبة بالكتيبة يبرز انساناً يتجاوز كل ما ينسبونه الى «انسانهم» الخيِّر من صفات الحرِّ المعترف به عندهم، ثم يقيم الدليل الملموس على هذا التجاوز بما تعرف الخيل ويعرف الفوارس من بأسه الحاسم في المعارك.

- وهكذا شعراء الصعاليك في الجاهلية رفضوا عالمهم الجاهلي، معبرين بشكل آخر عن وعي الحرية. نعني هنا فريق الشعراء الصعاليك الذين صنفهم التمايز الاجتماعي الجديد في الجاهلية بين فئة المستثمرين (بفتح الميم الثانية) أي فقراء هذه القبيلة وتلك، كعروة بن الورد، وتأبط شراً، والسليك بن السلكة، والشنفرى. هؤلاء تتجلى السمات الثورية لشعرهم في رفضهم المزدوج أي كون الموقف عندهم يتوجه الى القديم والجديد معاً من أوضاع «مجتمعهم» الجاهلي. يتوجه، من جهة أولى، الى رفض الالتزام القبلي التقليدي برابطة الدم والنسب. ويتوجه، من جهة ثانية، الى رفض الالتزام بالتمييز الفئوي المستجد، تمييز رؤساء القبيلة باليسر المادي والرفاهة من

= السلم فينسبونه الى أمه، ويفخرون به وقت الحرب فينسبونه الى أحرار العشيرة لفروسيته، أي لحاجتهم إليه.

سائر أفراد القبيلة ذوي الضيق المادي وبؤس العيش. فهذا عروة بن الورد - مثلاً - يقول:

ذريني اطوف في البلاد لعلني ... اخليك، أو اغنيك عن سوء محضر
فان فاز سهم للمنية لم اكن ... جزوعاً، وهل عن ذاك من متأخر؟
وان فاز سهمي، كفكم عن مقاعد ... لكم خلف ادبار البيوت ومنظر

هنا مغامرة شاعر، ولكنها - جوهرياً - مغامرة رفض لعلاقات اجتماعية يأبى المصالحة معها. فهنا هجرة عن القبيلة وهجرة عن أوضاع القبيلة، أي هجرة عن الالتزام بعلاقات «قَبَلِّيَّة» القبيلة و«فئوية» القبيلة معاً. هي هجرة إلى الموت (إن فاز سهم المنية) دون خوف من الموت، أو الى وضع في الحياة (ان فاز سهم المغامرة) ينفي الوضع «الفئوي» المرفوض، أي ينفي ان تكون «فئة» من القبيلة «خلف أدبار البيوت» في حين تتمتع «فئة» أخرى «بمقاعد» تتصدر وجه البيوت. والقصد في ذلك ليس «الوضع» المكاني كما في منطوق الشعر، بل «الوضع» الاجتماعي والمعاشي، كما هو البعد الشعري. وليس القصد من نفي وضع بوضع سوى التحرر من واقع مرفوض والسعي الى بديل يحقق شكلاً من «حرية» الجماعة.

هذه المغامرة - الرفض، تبلغ ذروتها المأساوية عند «تأبط شراً» حين يذهب في رفض العلاقات الجاهلية وتناقضاتها المتداخلة إلى حد أن:

«يرى الوحشة الأنس الأنيس، ويهتدي ... بحيث اهتدت أم النجوم الشوابك»

يتراءى لنا هذا الاحساس المأساوي كظاهرة سلبية، لأنه امعان في «الغربة» عن العلاقات الانسانية الى حد الاحساس بـ «الأنس» مع هذه «الغربة». ولكن، وراء هذه «السلبية» ما هو نقيض لها. فالشاعر يجد «الوحشة» في غربته. وكلمة «الوحشة» هنا ليست مجانية، انما هي فرضت موقعها هنا فرضاً، لتحمل شحنة مأساته.. انها تكشف عن عميق ارتباطه بالحياة وبالناس، عن تعلقه بجذوره الحياتية - الانسانية، ومن هنا، «وحشته» في «الاغتراب» عن جذوره، ثم من هنا حاجته الى استشعار «الأنس الأنيس» في هذه «الوحشة». انه يخلق وهم «الأنس» تعويضاً عن واقع «الوحشة». ان وعي الحرية هنا يشكل صيغته الثورية على طريقة «سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا»..

في ما كتب التاريخ عن هذا الفريق من شعراء الصعاليك في الجاهلية، «انهم كانو لا يهجمون الا على الاشحاء البخلاء من الأغنياء. فاذا وجدوا غنياً كريماً تركوه، وان وجدوا غنياً شحيحاً هاجموه»، وانهم كونوا «جمعية من فقراء قومهم يصرفون منها ما كسبوه من الأغنياء الاشحاء عليهم بالتساوي»، وان عروة بن الورد كان «. . اذا أصابت الناس سنة جدبة، ترك هو وأصحابه المريض والكبير والضعيف في دورهم، ثم يأخذ الاقوياء من قومه معه ويخرج، فيغير بهم، ويجعل لاصحابه ولهؤلاء المرضى والكبار والضعاف نصيبهم، حتى اذا اخصب الناس وذهبت السنة، ألحق كل انسان بأهله وقسم له نصيبه من غنيمة (. . .) ومثل هذه الاخبار والاشعار نراها في أخبار تأبط شراً والسليك بن السلكة والشنفرى وأمثالهم من مشاهير الصعاليك (. . . . . .) وقد أنتجت الحالة الاجتماعية في جزيرة العرب هذه الصعلكة لأن أكثرهم كان من الفقراء لا يجدون ما يأكلون، واذا حصلوا على شيء من غارة أو نحوها، فشيخ القبيلة هو الذي يأخذ من الغنيمة حصة الاسد، وهم لا يأكلون الا الفتات»(٢).

لم يكن الشعراء الصعاليك الجاهليون خارج عصرهم. لذا كانت ممارسة الغزو واكتساب ضرورات العيش بالغزو، أمراً مشروعاً في أعراف العصر وشرائعه. فلا تناقض اذن بالنظر الى الوضع التاريخي، بين هذه الممارسة والمضمون الثوري في مواقفهم وأشعارهم. بل يكشف لنا سلوكهم ـ كما حدثتنا الروايات السابقة ـ ان ممارستهم هذه اتخذت شكلاً من أشكال وعي الحرية يوائم بين الانتساب الى العصر والتمرد عليه في آن معاً. .

ـ وفي اخريات عصر الجاهلية يرتفع صوت الرفض الثوري بشكل جديد في شعر زهير بن أبي سلمى. . كان زهير أول شاعر في تاريخ الأدب العربي يرتفع قصيده بصوت السلام يمجد السلام بين الناس، أول شاعر يفضح بشاعات الحرب ويكشف سر المأساة البشرية في حروب البشر، وأول شاعر في الجاهلية يحذر قومه أن لا يهدروا حياة الانسان وقيمة الانسان في ساحات القتال. لقد هزت شاعريته مبادرة هرم بن سنان والحرث بن عوف الى وقف الحرب الطاحنة بين داحس والغبراء، والى بذل

---

(٢) راجع أحمد أمين: الصعلكة والفتوة في الإسلام، دار المعارف بمصر، ١٩٥٢، ص ١٩، ٢٠، ٢٥، ٢٧، ١١٠.

الوفير من أموالهما لاقرار السلام بين القبيلتين، فتفجرت شاعـريته بـأول شعر عـربي في المديح البريء من الزلفى والنفاق أو الاستعطاف والاستجداء، بل المديح النبيل لهدف انساني نبيل. . لقد حرك الرجلان المصلحان انسانيـة زهير، فـأحس في صنيعهما نعمـة السـلام تشتمـل جمهـرة كثيفـة من النـاس بعـد أن كـادت الحـرب تفني المئـات منهم، وطفحت نفسه حباً لهذين الرجلين، فجزاهما على هذا الصنيع العظيم فناً شعريـاً رائعاً وهبهما الخلود، فعاشا في فنه طوال الاجيال ما دامت الاجيال تقرأ شعر زهير.

ب ـ في الأدب الاسلامي

□ وصف «الاسلامي» هنا يعني امرين: يعني ـ اولاً ـ العصر التاريخي الـذي يلي عصر الجاهلية. ويعني ـ ثانياً ـ اثر الاسلام، كحركة انعطاف اجتماعي تاريخي جذري للحيـاة العربيـة، في الكثير من سمـات التـراث الأدبي العـربي. ان انتصـار الحـركـة الاسلامية في توجيه التاريخ العربي الى تغيير أسس العلاقات الاجتمـاعية وأشكـالها من البدائية الطبيعية الى مرحلة جديـدة في مراحـل التطور الحضـاري للبشريـة، قد وضـع الأدب العربي على طريق هذا التطور وفي اتجاه حركته التاريخية. غير ان للأدب ـ كسائر أشكال الوعي الاجتماعي ـ قوانينه الداخلية، ولهذه القوانين حركتها الخـاصة المـرتبطة بحركة القوانين العامة للتطور البشري ارتباطاً غير مباشر، لما تتميز من تعقيدات ترجـع الى طبيعة «الذات» الانسانية في علاقاتها مع «الموضوع» الخارجي. . من هنا يعسر على البـاحث عن وجـوه التغيـرات في «الأدب الاسـلامي» ان يكشف هــذه التغيـرات في أساليب هذا الأدب الشكلية (ادوات التعبير، الصور الفنية، تركيب بنية العمل الأدبي) فان هذه الأسـاليب احتاجت الى عصر كـامل حتى نضجت فيهـا عملية التغـير بصورة واضحـة المعـالم. فليس لنـــا اذن الا ان نبحث عن التغيـرات في هــذا الأدب خـارج المجـالات الفنيـة الخـالصـة. نقصـد انـه ينبغي لنـا البحث عنهـا في مجـالات المـوقف الاجتماعي والسياسي، او الموقف الانساني بوجه عام. فهنا نجد الباب مفتـوحاً لـرؤية السمات الثورية في كثير من المواقف لدى منتجي هـذا «الأدب الاسلامي». ذلـك بأن العصر الـذي يعنينا الآن ـ وهـو يشمل، في النـطاق الأدبي، حتى عصر الأمويـين ـ قد حفل بالمتغيرات الإجتماعية والسياسية والفكرية، اذ بدأت فيه حركة التشكل التاريخي لعلاقات انتاجية تمهد لنشوء مجتمع عربي له مقومات المجتمع الموضوعيـة، أي المجتمع

الطبقي الاقطاعي ضمن شروط ذلك العصر. وقد عملت دولة بني أمية، منذ عهد مؤسسها معاوية الأول، في انضاج عملية التشكل هذه بوتائر سريعة، وسط تناقضات وصراعات سياسية اتخذت أشكالها وصيغها من مشكلة الصراع بشأن الخلافة الاسلامية. وقد نتج عن النضج المتسارع لهذه العملية الحضارية، ان اخذت تلك التناقضات تتحول عن مسارها السياسي الفوقي الى مسار اجتماعي عمقي تكمن في حركته الداخلية جذور الصراع الطبقي موضوعياً.. كان من طبائع الأمور اذا ان يحدث مثل هذا التحول - على نحو نسبي - في الحركة الفكرية لذلك العصر، أي ان تظهر فيها اتجاهات شبه ايديولوجية تعبر عن مواقف الأطراف المشمولة بواقع الصراع الطبقي الآخذ بالتجذر والامتداد كلما ازدادت عملية تشكل العلاقات الانتاجية الاقطاعية تجذراً وامتداداً، وكلها تبلور المضمون الطبقي للسلطة المتمثلة بدولة الأمويين.

لم يكن منتجو الأدب في هذا العصر، ولا سيما الشعراء، بمعزل عن هذه التغيرات الاجتماعية والسياسية وشبه الايديولوجية التي اصبحت تبرز الى سطح المجتمع وتشغل حيزاً في حركة نموه وتطوره وتناقضاته. بل كان الامر على العكس، اذ كانت حركة نمو هذا المجتمع وتطوره تنشط على نحو يؤدي الى المزيد من التناقضات والمزيد من الفوارق الاجتماعية بين اطراف الصراع بحيث لا يبقى فريق خارج هذا الصراع، ولا يبقى مكان لموقف الحياد. فكان لا مفر للادباء - والشعراء منهم بالاخص - من الانغراس في أرض هذا الواقع، ولذا كان لكل انتماء شعراؤه وأدباؤه وله مفكروه الذين يصوغون له «نظريته» بهذا الشكل أو ذلك..

في مجال تحديد السمات الثورية لأدب هذا العصر، سنجد هذه السمات في أدب الذين يمثلون الرفض لأشكال الظلم الاجتماعي ينزل بالفئات الطبقية الدنيا من لدن الفئات الطبقية العليا، أو ينزل بخصوم السلطة السياسية من لدن المالكين لزمام هذه السلطة.. ولدى استعراض تاريخ «الأدب الاسلامي» في مختلف مصادره، يسهل على الباحث المعاصر ان يتميز هؤلاء الرافضين للظلم الاجتماعي بأسمائهم واثارهم الأدبية، وان يكتشف في هذه الآثار - ومعظمها شعري - بعض السمات الثورية المعبرة عن ذلك الرفض بطريقتين: احداهما، عفوية، صادرة عن موقف رد الفعل تجاه احداث وتصرفات معينة. والثانية، طريقة تتجاوز عفوية الموقف الى ما هو أبعد

وأشمل. أي أنها تعبر عن موقف «انتمائي» صادر عن نظرة الى النظام الاجتماعي ككل، أو الى سلطته السياسية بمضمونها الطبقي.. وفي كلا الحالين نلحظ وجهة الرفض والمعارضة منطلقة من موقف العداء للظلم الاجتماعي لا من حيث مفهومه «الاخلاقي» المجرد بل - بالاساس - من حيث واقعه العملي كأسلوب في الحكم تمارسه السلطة الحاكمة فعلاً مع الفئات الضعيفة في المجتمع.

١ - يمثل الطريقة الأولى شعراء وصفوا بـ «الصعاليك» امتداداً لمفهوم «الصعلكة» في الجاهلية، أمثال: مالك بن الريب التميمي (- ٧٠ هـ)، وعمرو بن أحمد الباهلي (- ٦٥ هـ)، وعبيد الله بن الحر الجعفي (- ٦٨ هـ)، الراعي النميري (لا يعرف تاريخ موته)، وجحدر بن مالك الحنفي (لا يعرف تاريخ موته)، وغيرهم.. لقد انطلق هؤلاء الشعراء، في معارضة سلطة النظام الاجتماعي، من وضعهم الخاص، فكلهم فقير معدم، وفقرهم هو الذي فتح لهم نافذة الرؤية إلى سلبيات هذا النظام، وحملهم على رفض سياسة الحاكمين في فرض الضرائب وجباتها وفي توزيع الثروة العامة وطرق انفاقها.. لقد عبروا عن مواقفهم بشعر لا تعوزه عناصر الجمالية الفنية المقبولة حتى في منظورنا الفني المعاصر.

* قصيدة مالك بن الريب الشهيرة في رثائه نفسه وهو يدنو من الموت[٣]، نموذج حي لهذه الجمالية الشفافة المرهفة، بل نجد هذه الجمالية تتألق في شعره السياسي الرافض.. يقول مثلاً:

أحقاً على السلطان: أما الذي له فيعطي، وأما ما عليه فيمنع؟
وما أنا كالعير المقيم لأهله على القيد في بحبوحة الغيم يرتع[٤]

* ويندد عمرو بن أحمد الباهلي، في شعره السياسي بظلم الحاكمين من خلال تجربة فنية مثيرة ومتوهجة بقدر ما في تجربة الواقع ذاتها من اثارة وتلويح يعانيها من الداخل. هذه التجربة عبر عنها في قصيدة انشدها ليحيى بن الحكم بن أبي العاص والي المدينة في عهد عبد الملك بن مروان[٥]، وهي التي يقول فيها:

---

(٣) هي القصيدة التي يقول فيها: فيا صاحبي رحلي، دنا الموت فانزلا، برابية، اني مقيم لياليا.
(٤) الأغاني: جـ ١٨، ص ١٦٤.
(٥) جمهرة أشعار العرب: ص ٩١٢.

لسنا بأجساد عاد في طبائعنا — لا نألم الشر حتى يألم الحجر
. . . ان نحن الا أناس أهل سائمة — ما إن لنا دونها حرث ولا غرر
ملوا البلاد، وملتهم، وأحرقهم — ظلم السعاة[٦] وباد الماء والشجر. .

* غير ان الاحتجاج السياسي يبرز في شعر عبيد الله بن الحر الجعفي، احد هؤلاء الصعاليك. لهجة مختلفة تحمل عنفوان الفارس المغامر، وتخبرنا سيرته انه كان قائداً شجاعاً، وان كبرياء الفروسية دفعته، حين أوشك أن يقع في الأسر، لالقاء نفسه في الفرات فمات غريقاً[٧]. في احتجاجه السياسي نقرأ هذه اللهجة المتعالية والساخرة معاً.

اذا كنت ذا رمح وسيف مصمم — على سابح، ادناك مما تؤمل
وانك ان لا تركب الهول، لا تنل — من المال ما يكفي الصديق ويفضل
إذا القرن لاقاني ومل حياته — فلست أبالي، أينا مات أول

* في عبد الله بن الحجاج الثعلبي، نجد شاعراً ثائراً يبحث عن مكانه في كل انتفاضة تقوم بوجه السلطة الأموية (ثار مع عمرو بن سعيد بن العاص بدمشق على عبد الملك بن مروان، ومع عبد الله بن الزبير بمكة[٨] حيث قتل)، تقرأ لهذا الثائر تجربة شعرية يبدو فيها مسكوناً بشعور المطاردة دائماً، فهو يرى قاتله كامناً له عَند كل منعطف:

رأيت بلاد الله وهي عريضة، — على الخائف المطرود كفة حابل
تؤدي اليه: ان كل ثنية — تيممها، ترمي اليه بقاتل

* الراعي النميري من هؤلاء «الصعاليك» أيضاً. . هو عبيد بن حصين، اطلقوا عليه لقب «الراعي» لاكثاره وصف الابل. يعده مؤرخو الأدب العربي في كبار شعراء العصر الأموي، ويضعونه في منزلة جرير والفرزدق، هجاه جرير لأنه فضل عليه الفرزدق، وهو المقصود ببيت جرير المشهور:

---

(٦) السعاة: جمع الساعي، يقال لعامل الخليفة وللوالي، ويقال ـ خصوصاً ـ لرؤساء الجباية والجباة.

(٧) راجع عنه: الطبري، جـ ٨، ص ٧٦٥ ـ وخزانة الأدب، جـ ١، ص ٢٩ ـ وانساب الاشراف، جـ ٥، ص ٢٦٠، ٢٩١.

(٨) راجع د. حسين عطوان: الشعراء الصعاليك في العصر العباسي الأول ـ دار الطليعة، بيروت ١٩٧٢، ص ٨٠ ـ ٨١.

فغض الطرف، انك من نمير فلا كعباً بلغت ولا كلاباً

كان الراعي من أكثر شعراء عصره نقداً لاساليب الحكم الأموي في السياسة المالية والضريبية وفي التمييز الطبقي. له قصيدة ملحمية مطلعها:

ما بال كفك في الفراش مذيلاً اقذى بعينك أم أردت رحيلاً؟

هذه القصيدة وجهها الراعي إلى عبد الملك بن مروان يسجل فيها أشكال الظلم الإجتماعي في عهده[9].. في بعض شعره صورة «ينمذج» بها الفقر العام من خلال حالته الخاصة وهو يستقبل ضيوفه الجوعي:

... فلماذا أتونا، فاشتكينا اليهم، بكوا، وكلا الحيين مما به بكى
بكى معوز من أن يلام، وطارق يشد من الجوع الازار على الحشا
فالطفت عيني: هل أرى من سمينة؟ ووطنت نفسي للغرامة والقرى..

٢ ـ ويمثل الطريقة الثانية فريق من شعراء العصر الأموي اختلفت انتماءاتهم الحزبية، ولكن اتفقت على رفض الحكم الإموي: نظامه السياسي وأساليبه المالية والادارية جميعاً. فيهم «الانصار» والعلويون والخوارج، أمثال: النعمان بن بشير الأنصاري، وحفيده شبيب بن يزيد بن النعمان، ويزيد بن مفرغ الحميري، وقطري بن الفجاءة والكميت بن زيد، وجعفر بن علبة الحارثي، وسوار بن المضرب الخ.. بعض هؤلاء احتمل عذاب التشرد أو السجن، وبعضهم خاض المعارك دفاعاً عن مذهبه أو موقفه، وبعض آخر كان الشعر وحده سلاحه في المعارضة:

* النعمان بن بشير الانصاري (ـ ٦٥ هـ) بالرغم من مسالمته معاوية، مع معارضته استئثار الأسرة الأموية بالحكم، واجه معاوية بالتحدي الجريء في مجلسه، دفاعاً عن الأنصار حين هجاهم الأخطل شاعر الأمويين:

معاوي، ان لا تعطنا الحق تعترف لحى الأزد، مشدوداً عليها العمائم
... واني لاغضي عن أمور كثيرة سترقى بها يوماً اليك السلالم

---

(٩) راجع جمهرة اشعار العرب: ص ٩١٢.

أصانع فيها عبد شمس، وانني لتلك التي في النفس مني أكاتم
فما أنت والأمر الذي لست اهله؟ ولكن، ولي الحق والأمر هاشم. .[10]

* شبيب بن يزيد بن النعمان الأنصاري كافح النظام الأموي في عهد الوليد بن يزيد. من شعره الكفاحي:

يا أيها الراكب المزجي مطيته لقيت، حيث توجهت، الثنا الحسنا
أبلغ أمية: أعلاها وأسفلها قولاً ينفر عن نوامها الوسنا
ان الخلافة أمر كان يعظمه خيار أولكم، قدماً، وأولنا
فقد بقرتم بأيديكم بطونكم وقد وعظتم فما احسنتم الاذنا
لما سفكتم بأيديكم دماءكم بغيا، وغشيتم أبوابكم درنا. .[11]

* يزيد بن مفرغ الحميري (ـ ٦٩ هـ) تغنت جماهير المظلومين في البصرة بأهاجيه الشعرية الموجعة لبني زياد أثناء امارة عبيد الله بن زياد على البصرة وامارة أخيه عباد بن زياد على سجستان في عهد يزيد بن معاوية. . كان يكتب أشعاره هذه على الحيطان «الخانات» في طريق هربه من سجستان الى البصرة، وكانت تصل هذه الأشعار الى جماهير البصريين قبل ان يصلها ابن مفرغ، ويتناقلونها بينهم سراً للتنفيس بها عن مخزون الحقد والمعاناة من جور الحاكمين. . حين وقع الشاعر في قبضة بني زياد، أرغم على محو أشعاره بأظافره عن حيطان المحطات طوال الطريق من سجستان الى البصرة حتى حفيت أظافره وسالت الدماء من أصابعه. وفي البصرة اشتد التنكيل به وتعذيبه، ولم ينقذه من جحيم العذاب والسجن سوى تعاظم الاستنكار والاحتجاج من قبائل اليمن وقريش والوفود التي توالت على يزيد في الشام تنذره ان يطلق سراح الشاعر من سجنه في خراسان. . حين ثار العراقيون، بقيادة عبد الله بن الزبير، على عبيد الله بن زياد، كتب الشاعر منددا بطغيان هذا الجائر مستعرضاً جرائم حكمه:

بما قدمت كفاك، لالك مهرب الى أي قوم، والدماء تصيب
فكم من كريم قد جررت جريرة عليه، فمقبور، وعان يعذب

---

(١٠) راجع الاغاني: جـ ١٤، ص ١١٩ ـ والعقد الفريد: جـ ٣، ص ١١٢ وغيرهما.
(١١) راجع جرجي زيدان: تاريخ اداب اللغة العربية، جـ ١، ص ٢٥١.

ومن حرة زهراء قامت بسحرة لتبكي قتيلاً، او فتى يتأوب
فصبراً، عبيد بن العبيد، فانما يقاسي الأمور المستعد المجرب
وذق كالذي قد ذاق منك معاشر لعبت بهم، اذ أنت بالناس تلعب(١٢)

* قطري بن الفجاءة (ـ ٧٨ هـ) وهو من فرسان الخوارج الشجعان، كان شديد التصلب بموقفه «الخارجي»، هو صاحب الأبيات الشهيرة التي تتغنى بها الأجيال العربية:

أقول لها، وقد طارت شعاعاً، من الأبطال ـ ويحك ـ لا تراعي
فانك لو سألت بقاء يوم على الأجل الذي لك، لن تطاعي..

* جعفر بن علبة الحارثي (ـ ١٢٥ هـ): كافح بشعره وسلاحه معاً. وهو من الشعراء القلائل في هذا «العصر الإسلامي» الذين رفعوا الموقف السياسي الى مناخ وجداني التقى فيه الحب والموقف، ليعطي كل منهما الآخر بعداً جديداً يؤكد علاقته «بذات» الشاعر، في معادلة انسانية صحية متوازنة.. هذه المعادلة اعطت الشعر العربي التراثي احدى السمات الثورية التي سنجدها تصبح في الشعر العباسي عنصراً رئيساً في تكوين سماته الثورية، نعني بها ثورية الموقف الجمالي الفني. وعلى تلك المعادلة قامت تلك السيرورة المتواصلة التي تتمتع بها، حتى اليوم، أبيات كتبها جعفر بن علبة الحارثي وهو في سجنه السياسي، واضعاً حبه وحريته وقضيته السياسية في مناخ واحد، بل في وحدة كوحدة «الذات» نفسها:

هواي مع الركب اليمانين مصعد جنيب، وجثماني بمكة موثق
عجبت لمسراها، وأنَّى تخلصت إليَّ، وباب السجن دوني مغلق..
... فلا تحسبي اني تخشعت بعدكم لشيء، ولا اني من الموت افرق
ولا ان نفسي يزدهيها وعيدهم ولا انني بالمشي بالقيد اخرق..
... ولكن، عرتني من هواك ضمانة كما كنت القى منك اذ انا مطلق

(١٢) راجع عن ابن مفرغ: الاغاني، جـ ١٧، ص ١٥ ـ الشعر والشعراء: ص ٢٠٩ ـ وابن خلكان: جـ ٢، ص ٢٨٩. راجع كتابنا «عناوين جديدة لوجوه قديمة ص٣٧» الدار العالمية.

* الكميت بن زيد الأسدي (ـ ١٢٦ هـ): وقف شعره وفروسيته على معارضة السلطة الأموية انطلاقاً من (حزبيته) الهاشمية، غير ان الوجه الثوري في شعره يتمثل بالمضمون الإجتماعي لا بالمنطلق «الحزبي».

. . . فتلك ملوك السوء قد طال ملكهم ... فحتام، حتام، العناء المطول؟
رضوا بفعال السوء من أمر دينهم ... فقد أيتموا طوراً ـ عداء ـ وأثكلوا
وما ضرب الأمثال في الجور قبلنا ... لا جور من حكامنا المتمثل[١٣]
. . . لهم ـ كل عام ـ بدعة يحدثونها ... ازلوا بها اتباعهم، ثم أوجلوا
تحل دماء المسلمين لديهم ... ويحرم طلع النخلة المتهدل

ج ـ في الأدب العباسي

□ سنجد هنا تحولاً نوعياً في «مفهوم» السمات الثورية، لأننا سنكون هنا في عصر تبدلت فيه طبيعة السمات الثورية نفسها وأشكال تجلياتها الأدبية. هذا التحول، واقعياً و «مفهومياً» حصل، في العصر العباسي، بعملية تاريخية شاملة بدأت بتطورات جديدة في شكل العلاقات الاجتماعية. ذلك اذ ترسخت جذور العلاقات الاقطاعية من جهة أولى، وتطورت ـ من جهة ثانية ـ حركة النشاط التجاري داخل امبراطورية الخلافة وخارجها، بفضل تطور وسائل المواصلات التجارية وتطور «المدينة» وازدهار الانتاج الريفي وانتظام التبادل النقدي بوسائل مصرفية متقدمة جداً بالنسبة للعصر الوسيط. بهذه التطورات تبلور وجود التجار في المجتمع العربي ـ الاسلامي بشكل وجود فئوي ـ ان لم نقل طبقي ـ متميز وفاعل. بمعنى ان فئة التجار أصبحت تشكل ما يمكن ان نسمية بـ «البرجوازية» التجارية التي كادت توازي الطبقة الاساسية المسيطرة، اقتصادياً وسياسياً في ذلك المجتمع، أي الطبقة الاقطاعية. . النشاط التجاري، عمقاً واتساعاً، خلق تراكمات مالية من الأرباح التجارية استدعت خلق توظيفات جديدة في مجالات الزراعة والملكية العقارية والصيرفة، فبرز بذلك تنوع فئة «البرجوازية» التجارية ذاتها، اذ نشأت في اطارها فئات: الملاكين العقاريين، والصيرفيين، والمرابين. وهذا الواقع خلق أيضاً حاجات استهلاكية جديدة. . من هنا نشأت الحاجة الى تطوير

(١٣) المتمثل: فاعل لفعل «ضرب» في اوائل البيت، ومعناه قائل المثل.

الصناعات الحرفية القائمة وإيجاد صناعات حرفية جديدة، تلبية لحاجات التطور العام، ولحاجات الترف والرفاهة للطبقات والفئات العليا من الحكام والاقطاعيين وكبار التجار والملاكين العقاريين، ومنها حاجات اللهو والتسلية ومجالس الشراب وما كان يستتبع ذلك من حضور فنون الموسيقى، والغناء، والرقص. أما الشعر، فأصبح ـ بالضرورة ـ إحدى هذه الحاجات كسلعة استهلاكية، لا لكونه مادة أساسية للغناء وحسب، بل لكونه كذلك وسيلة امتاع للخلفاء والوزراء والقواد وسائر أركان البلاط وكبار أصحاب الأموال والاقطاعات والعقارات، اما بمسرات المديح كشكل متميز من أشكال الرفاهة الروحية، وأما بمسرات المنادمة في مجالس السمر والشراب. . وما كان لهذه الظاهرات كلها ان توجد، أو ان تنمو وتتطور، على نحو ما حدث تاريخياً بالفعل، من غير ان يرافقها، أو يكون في أساسها، وجود للمعرفة العلمية ذات الصلة بالعملية الانتاجية بخاصة، كالعلوم الطبيعية والرياضيات. فان العلاقة بين تطور هذه العلوم وتطور مجمل المرافق الاقتصادية والاجتماعية، هي ـ بالطبع ـ علاقة تبادل فعل وانفعال حتمية جدلية. وهذا ما يفسر نهضة الحركة العلمية الناشطة على امتداد العصرين الأولين من عصور الخلافة العباسية.

ذلك هو الوجه العام للتحولات الكبرى في المجتمع العباسي. ولكن الحاصل الداخلي التفصيلي لهذه التحولات، هو ما حدث في الوضع الطبقي. فقد كان من طبيعة تلك التشكلات الطبقية العليا التي سبقت الإشارة إليها، أن خلقت نقيضها في القوى الاجتماعية الأخرى، بعد ان تهيأت الشروط الموضوعية لان تستكمل هذه التشكلات سماتها المتميزة والمتنوعة، أي بعد ان تحددت مواقعها بوضوح في بنية النظام الاجتماعي والسياسي المسيطر. لقد ظهر النقيض في القوى البشرية العاملة في الانتاج الريفي والانتاج «المديني» الحرفي، وفي الخدمات الاجتماعية المختلفة، وفي المهن والممارسات ذات الطابع الثقافي (الأطباء والصيدليون والكيميائيون والعلماء والمؤلفون والوراقون، والمشتغلون في قطاع الفنون: الموسيقى، الغناء، الرقص. . فضلاً عن جمهرة الشعراء المغمورين المعدمين الخ. .). ان التناقض بين التشكلات الطبقية العليا (الاقطاعيين، كبار التجار، والصيارفة والمرابين ومالكي العقارات، وممثلي السلطة العليا مدنياً وعسكرياً. . .)وبين تلك القوى الاجتماعية الدنيا، أخذ

منذ العصر العباسي الأول يتبلور باتجاه تنازعي حاد ظهرت آثاره، خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين، لا في الانتفاضات الاجتماعية المعروفة تاريخياً وحسب، بل ان الأهم من ذلك كون آثاره ظهرت أيضاً في تشكل نقابات الصناع والحرفيين وأصناف الكسبة من عامة المجتمع، وتنظيمات العيارين والشطار[١٤]، مضافاً الى التنظيمات الفكرية - السياسية السرية (القرمطية، الاسماعيلية، اخوان الصفاء. . .). كما ظهرت آثاره في الاصطدامات الكثيرة ذات الشكل العنفي معظم الأحيان بين هذه القوى الجماهيرية وسلطة الدولة من حيث هي ممثلة للقوى الاقتصادية المسيطرة. لقد كان معظم هذه الاصطدامات يرجع الى انتشار البؤس المادي في جموع هذه القوى الجماهيرية، بسبب من تركز الثراء الفاحش ومظاهر الترف المادي الاسطوري في الطبقات والفئات العليا. وهناك سبب آخر لانتشار الفقر في الفئات الدنيا من المجتمع، هو بروز التناقضات بين ممثلي النظام الاجتماعي والسياسي أنفسهم. فان هذه التناقضات، كانت تؤدي الى تبديد قسم من الثروة العامة في تدبير المؤامرات والانقلابات السياسية الفوقية، كما كانت تؤدي في الوقت نفسه الى تخريب القوى المنتجة وعرقلة تطور العلاقات الانتاجية المتداخلة (الاقطاعية - التجارية - الحرفية)، بل كبح هذا التطور عن الوصول الى مداه التاريخي وتأدية دوره الحضاري كاملاً.

اذا نحن سلطنا على المجتمع العباسي ضوء الرؤية المنهجية المعاصرة، للتحليل السابق، أمكننا ان نقبض على الخيوط الموصلة الى مصادر التحول النوعي في السمات الثورية للتراث الأدبي العربي في العصور العباسية، والتحول النوعي أيضاً في «مفهوم» هذه السمات. .

ماذا نعني بهذا التحول؟ . . نعني شكلاً جديداً في «وعي الحرية» يتجه - أولاً - الى العملية الفنية ذاتها. ونقصد هنا بالأخص، العملية الشعرية. . ويتجه - في الوقت نفسه، وبصورة متداخلة جدلية - الى كون ممارسة «الحرية» في المجتمع الجديد هي - بالنسبة للشاعر - ممارسة كلية شمولية لا تتجزأ، بقدر ما كانت التغيرات الكبرى في

(١٤) بهذا الصدد يراجع د. عبد العزيز الدوري: مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي، دار الطليعة - بيروت ١٩٦٩.

هذا المجتمع ذات طابع كلي شمولي لا تتجزأ. . بمعنى ان طبيعة تلك التغيرات، من حيث كليتها وشموليتها، أيقظت في الشاعر العباسي (النوع، لا الفرد) وعياً متكاملاً لحريته كشاعر، أي كممارس انتاج الشعر. . والوعي المتكامل يعني هنا ـ كما نريد ان نقول ـ ان يتحرر في وقت واحد من سيطرة الاعراف الشعرية العربية السابقة، لغة وصورة وموضوعاً وتركيباً، ومن سيطرة النظرة السابقة الى العالم، الطبيعة والمجتمع، والمقولات الفكرية السابقة عن علاقات الفرد بالمجتمع وبالاشياء المستحدثة في حركة مجتمعه بالخصوص، وبالقوى البشرية الفاعلة داخل هذه الحركة.

هذا الشكل الجديد من وعي الحرية، هو نتاج كل ما حدث من تغيرات في المجتمع العربي ـ الاسلامي في عهد الخلافة العباسية. . وينبغي ان نذكر بين هذه التغيرات ما جاءت به، في هذا الاطار التاريخي نفسه، الحركات الفكرية على صعيد العقائد والمذاهب التشريعية والكلامية والنظرات الفلسفية، ثم البناء الفلسفي، والاتجاهات الصوفية ثم منجزات العلوم الطبيعية بخاصة. . . ان وعي الشاعر العباسي «حريته» بالمعنى المتكامل الذي أوضحناه، يشكل ظاهرة ثورية في عملية الانتاج الشعري من حيث أصبحت هذه العملية موقفاً فنياً يحتوي في داخله وفي حركته الفنية ذاتها موقفاً اجتماعياً يصح لنا ان نحدده ـ دون تحفظ ـ بأن له انتماء الى الفكر الثوري في عصره الذي أصبح يشتمل على وجه ايديولوجي طبقي. . ولكي نوضح أهمية السمات الثورية الجديدة، ينبغي ان نلحظ الفارق بينها وبين السمات الثورية في «العصر الاسلامي». . هذا الفارق يظهر في انفصال الموقف الفني عن الموقف الاجتماعي عند الشاعر العربي السابق، اذ رأينا موقفه الفني يتسم بالمحافظة، على حين يلتزم موقفه الاجتماعي اتجاهاً ثورياً تحررياً. وهنا، في الشعر العباسي، تنبع ثورية الشعر من حركة الموقف الفني ذاته الذي هو ـ جوهريّاً ـ موقف اجتماعي، أي هو وعي متكامل لمعنى الحرية.

يبقى ان نرى، لدى تتبع هذا النوع من الشعر العباسي، ان تجليات وعي الحرية بشكله الجديد، تختلف اختلافاً مظهرياً عند هذا الشاعر وذاك. فهي مثلاً عند أبي نواس غيرها عند أبي تمام، وهي عند المتنبي غيرها عند أبي العلاء، أو هي عند ابن الرومي غيرها عند أبي العتاهية الخ. . .

* حين يقول ابن رشيق عن بشار بن برد وأمثاله من شعراء هذا العصر: «انهم أتوا بمعان ما مرت قط بخاطر جاهلي ولا مخضرم ولا اسلامي»[15]، وحين يقول بشار عن نفسه، وقد سئل عما به فاق أهل عصره في حسن معاني الشعر وتهذيب ألفاظه: «.. لأني لم أقبل كل ما تورده علي قريحتي ويناجيني به طبعي ويبعثه فكري، فنظرت الى مغارس الفطن ومعادن الحقائق ولطائف التشبيهات، فسرت اليها بفهم جيد وغريزة قوية، فأحكمت سيرها وانتقيت حرها، وكشفت عن حقائقها، واحترزت عن متكلفها. ولا والله ما ملك قيادي قط الاعجاب بشيء مما آتي به»[16]، وحين يقول النقاد القدماء عن أبي نواس: «كانت المعاني مكنوزة في الأرض حتى جاء أبو نواس فاستخرجها»[17] ـ نقول: حين نقرأ مثل هذا الكلام، ندرك معنى التحول النوعي في «نظرية» الشعر والكتابة الشعرية لا عند بشار وأبي نواس وحدهما، بل عند شعراء العصر وكتّابه. وهذا لا يعني ان كل منتجي الشعر، أو كل منتجي العمل الكتابي الفني، قد استوعبوا طبيعة عصرهم ذاك. فليس من طبائع التحولات الثورية ان تستغرق التناقضات داخل حركة صيرورتها حتى تقضي عليها نهائياً، بل هي تكتسب ثوريتها من استمرارية التعامل الصدامي بينها وبين هذه التناقضات. هذا بالضبط ما وضع بشار وأبا نواس والجاحظ وابن الرومي وأبا تمام والمتنبي وأبا العلاء في مركز الصراع، بهذا الشكل وذاك، مع أهل الفكر المحافظ والمتخلف عن استيعاب تحولات العصر، أو مع أهل الفكر المنحاز ـ ايديولوجياً ـ الى الجبهة الأخرى في الصراع الكلي الشمولي الذي كان الصراع على الصعيد الفكري احدى قنواته المتشابكة، بل كان القناة ـ الملجأ لاطراف الصراع الاجتماعي، لتمكين المواقع، أو «لتهريب» المواقف..

* لماذا نتكلم عن الفكر الآن لا عن الشعراء؟ لأن ما قاله ابن رشيق عن بشار، وما قاله بشار عن نفسه، وما قالوه عن أبي نواس، وما نجده في ممارسات الشعراء الآخرين من سمات التحول الثوري، كل ذلك يرجع الى تحول فكري بالاساس. ان المعادلة المتكاملة في تحديد بشار لطريقته ـ أو فلنقل «لنظريته الأدبية» ـ هي معادلة

(١٥) ابن رشيق: العمدة، جـ ٢، ص ٢٢٦.
(١٦) الحصري: زهر الآداب، القاهرة ١٩٣٥، جـ ١، ص ١١٠.
(١٧) اخبار أبي نواس، ص ٦٤.

فكرية قبل كل شيء. فهي تطرح جانباً عفوية الممارسة الشعرية التي كانت طابع الممارسة في الشعر الجاهلي واستمرت كذلك في الشعر الاسلامي. تطرح جانباً هذه العفوية، لكي تنظر الى ممارسة الانتاج الشعري «كعملية» لها قوانين وضوابط ينبغي للفكر ان يسيطر عليها، فلا يقبل الشاعر اثناء ممارستها «كل ما توورده عليه قريحته، ويناجيه به طبعه، ويبعثه فكره» - كما يقول بشار - بل عليه، كما يقول أيضاً، ان «ينظر الى مغارس الفطن، ومعادن الحقائق، ولطائف التشبيهات، فيسير إليها بفهم جيد، وغريزة قوية، فيحكم سبرها، وينتقي حرها، ويكشف عن حقائقها، ويحترز عن متكلفها». . . وان «لا يملك قياده» - بعد ذلك - «الاعجاب بشيء بما أتى به». . . أي ان لا ينظر الى قوانين «العملية» الشعرية وضوابطها نظرته الى شيء نهائي ثابت لا يتحرك، ولا ان ينظر الى سيطرته عليها مرة كأنها سيطرة عليها كاملة وجاهزة لكل مرة، بل ينبغي له ان يتحرك دائماً، وان يحركها دائماً، وان يرى الى كل ممارسة جديدة كأنها بداية، وليست نهاية. .

هذه اذن معادلة فكرية نقدية بين مختلف جوانب «العملية» الشعرية: حدس مصادر الاستيحاء (مغارس الفطن)، ادراك الاصول الواقعية لهذه المصادر (معادن الحقائق) اصطفاء الصور الشعرية (لطائف التشبيهات)، ارهاف الحضور الذهني (. . فهم جيد)، استنفار طاقات الابداع الشعري (. . غريزة قوية). . . ثم نظرة فاحصة مدققة في مجمل «العملية» (. . فيحكم سبرها)، لانتقاء لغتها الاصفى (حرها) القادر في الوقت نفسه على إضاءة مضمونها (. . ويكشف عن حقائقها)، ولتجنب الافتعال والقسرية في كل ذلك (ويحترز عن متكلفها). .

كل هذه العناصر في معادلة بشار، مجتمعة متكاملة، تؤلف ما يصح تسميته بـ «نظرية» الأدب العباسي، أو «نظرية» الكتابة الجمالية، شعراً أم نثراً. . أي انها «نظرية» العصر كله، لان بشاراً كان يعبر بها لا عن طريقته الخاصة بصفة حصرية، في كتابة الشعر، بل عن حاصل توجهات عصره في مختلف مجالات النشاط الاجتماعي، اذ كان من الطبيعي ان تتبلور العلاقة بين الفكر الأدبي، كما بين الفكر العلمي، وبين تحولات العصر في هذه المجالات، على أساس تلك التوجهات نفسها. وذلك من حيث كون الممارسات الفكرية كلها، دون استثناء، انما هي - في منطقها الحقيقي - ليست

سوى شكل له صفاته الخاصة من أشكال النشاط الاجتماعي. على ذلك، نرى ان الفارق بين «عفوية» الممارسة الشعرية في العصرين الجاهلي والاسلامي، وبين المعادلة الفكرية النقدية التي عبر بها بشار عن «نظرية» الممارسة الشعرية في العصر العباسي، يرجع ـ بالاساس ـ الى الفارق القائم بين واقع العصرين الجاهلي والاسلامي من جهة أولى، وبين واقع العصر العباسي من جهة ثانية.

.. فان «العفوية» ـ سواء في الممارسات الشعرية أم الفكرية بوجه عام ـ تعني البساطة والمباشرة، أي تعني كون العلاقة بين حركة الوعي البشري وحركة الواقع الاجتماعي، علاقة أفقية مسطحة وطليقة. وهذه هي بعينها السمات التي تتميز بها علاقة الشاعر الجاهلي «بمجتمعه» القبلي، أي «مجتمع» البدائية الطبيعية. ففي مثل هذا النوع من «المجتمعات» البشرية، تنعدم الحواجز بين علاقاته الاجتماعية البسيطة الأولية وبين الوعي الذي هو نتاج هذه العلاقات نفسها، من هنا يكون تلقي الوعي لها، وتعامله معها، إيجاباً أم سلباً، تلقياً وتعاملاً عفويين، أي بسيطين مباشرين. وقد انسحبت هذه السمة المميزة للشاعر الجاهلي، على الشاعر «الاسلامي»، لان عوامل التركيب والتعقيد في العلاقات الاجتماعية خلال «العصر الاسلامي»، لم تبلغ مداها في تغيير المجتمع العربي من البساطة الى التركيب، وان كانت قد بدأت فعلاً بتغيير نوعية العلاقات الاجتماعية بصورة تأسيسية. لذا بقيت مميزات الأدب «الاسلامي» ـ والشعر بخاصة ـ امتداداً لمميزات الأدب الجاهلي من حيث عفوية التلقي وبساطة التعامل مع الواقع الاجتماعي. هذا المعنى هو الذي عنيناه سابقاً حين قلنا أن «الشاعر الجاهلي أقرب الى البكارة التاريخية، فهو يتعامل مع هذه البكارة بكل وضوحها وبساطتها».

غير ان الأمر اختلف جداً في العصر العباسي. فقد سبق ان أوضحنا السمات التاريخية لهذا العصر، أي السمات التي انتجتها التحولات الشمولية في مختلف أشكال علاقات الانتاج المادي والفكري. بمعنى ان المجتمع هنا أصبح مجتمعاً مركباً معقداً، بحيث تباعدت مسافة العلاقة بين أشكال الانتاج الفكري وأشكال الانتاج المادي، وان كان الجامع بين هذه وتلك كونها جميعاً أشكالاً للانتاج الاجتماعي. لقد تكثرت الوسائط والحواجز بين الوعي وعلاقات الواقع المادي، فهناك حواجز الانظمة

والتشريعات المتشابكة لعلاقات التعامل البشري، والحواجز الطبقية والفئوية، وحواجز الاجهزة السياسية (تركيب السلطة العليا للدولة) والادارية والمالية الخ . . . ، فضلاً عن الاعراف والتقاليد العامة المعقدة التي تنشئها طبيعة التعايش المعقد في المدن بين سكان غير متجانسين عادة من حيث نوع العمل أو الموقع الاجتماعي، الخ . . .

لم يبق مجال، في ظل العلاقات الاجتماعية الجديدة، لعفوية الوعي في تصوره اشياء المجتمع وأحداثه وعلاقاته المعقدة، وفي انتاجه الافكار و «المفاهيم» والمركبات الشعورية والقيم الجمالية. وبذلك تحولت ممارسات الانتاج الفكري، ومنها الشعر، الى «عملية» مركبة، لها ـ كما قلنا من قبل ـ قوانين وضوابط، وتحول عمل الوعي من بساطة التلقي المباشر ومن التحرك الافقي المسطح، الى مراقبة تلك القوانين والضوابط للسيطرة عليها بالطريقة التي فرضت نفسها على بشار بن برد، فوضع لها تلك الصيغة ـ المعادلة، كما عرفنا دقائقها في ما سبق. . هذه المعادلة، وقد أصبحت منهجاً واسلوباً معاً، قد رسمت لنا مؤشرات المنحى العام للشعر العباسي، حتى صار من حق ابن رشيق رؤية ان شعراء ذاك العصر قد «اتوا بمعان ما مرت بخاطر جاهلي ولا مخضرم ولا اسلامي»، وحتى صار في متناول النقاد القدماء ادراك انه «كانت المعاني مكنوزة في الأرض حتى جاء أبو نواس فاستخرجها». . غير ان ادراكهم هذا لم يتناول سوى سطح الظاهرة دون ابعادها الأخرى ولا جوهرها. . فهم لم يدركوا ان الأمر لا يقتصر على أبي نواس، بل يشمل سائر شعراء العصر العباسي، ثم ان الأمر لا يقتصر أيضاً على الشعر في هذا العصر، بل يشمل سائر أشكال الوعي الاجتماعي، من فلسفة ومنطق وتصوف، ومن علوم تشريعية وطبيعية ورياضية، ومن حركات فكرية وما تحمل هذه من ابعاد ايديولوجية. . تلك جميعاً هي تجليات للظاهرة، وأبو نواس نفسه هو إحدى هذه التجليات في حقل الممارسة الشعرية، فهو تعبير نوعي عن سائر الشعراء الذين استوعبوا تحولات عصرهم، وانحازوا الى الجوهر الثوري الذي تحتويه هذه التحولات، فأضافوا إليها ـ بمثل معادلة بشار ـ تحولاً ثورياً على جبهة الصراع الشعري كما فعل أمثال الجاحظ على جبهة الصراع في الكتابة النثرية. .

ولكننا لا نطالب النقاد القدماء ان يدركوا ـ بالضبط ـ ما يعنيه قولهم ان المعاني كانت«مكنوزة في الأرض». . لا نطالبهم بذلك، لأنه يتجاوز عصرهم الى عصرنا

نفسه، وان كان لهم الفضل بانهم «حدسوا» الفكرة حدساً يتضمن نوعاً من التجاوز.. اما الفكرة هذه، كما «حدسوها»، وكما يفهمها منهجنا المعاصر - فهي ان «المعاني» ليست وليد «الذات» («ذات» الشاعر أو المفكر)، وانما هي وليد حركة التطور للمجتمعات البشرية، هذا التطور الذي ينتج المعرفة، والمعرفة تنتج - بدورها - علاقاتها بحركة التطور هذا من جديد عند كل مرحلة من مراحله.. تلك هي «الأرض المكنوزة» كما عبروا بحدس صادق. وهذه «الأرض» مكنوزة حقاً بـ «المعاني»، أي بالافكار، أو الانعكاسات الفكرية لمنجزات حركة التاريخ خلال احدى مراحلها المعينة.. وقد جاءت مرحلة العصر العباسي كحلقة تحولية في مسيرة هذه الحركة حملت سمات ثورية، لها ابعادها الشاملة عمقياً وافقياً، وكان الأدب والفكر من أكثر هذه الابعاد قابلية للفعل، لا للانفعال وحده، ومن أكثرها قابلية للبقاء شاهداً لعصرها وعلى عصرها معاً، وفاعلاً، في ما تلاه من عصور التاريخ البشري، كما يعرف تاريخ النهضة الاوروبية بالخصوص..

انني مدرك الآن، وقد اعتزمت الوقوف بالبحث هنا، ان الحلقة المكملة لهذا البحث غائبة، وان غيابها نقص وابتسار يجحفان به الى حد مؤسف.. مؤسف لي بالاقل. ان بحث السمات الثورية في التراث الأدبي العربي يحتاج - بعد - الى جولة تطبيقية في الأدب العباسي كله، بتفصيل وتحديد وتعميق. وذلك - في رأيي - يقتضي حجماً في الجهد وحجماً في مساحة البحث يتعذر الوفاء بهما في مجالنا هنا، وقد أشرت الى هذا الواقع في بدايات هذه الصفحات.

ان استكمال البحث بهذه الطريقة يستلزم عملاً متخصصاً يتفرغ له - وقتاً ما - باحثون ينطلقون بموقفهم من التراث الفكري العربي انطلاقاً علمياً معاصراً، لا سلفياً متخلفاً عن منهجية عصرنا الحاضر. واني لعلى عهد مع نفسي ان أكون في عداد من يحاولون الوفاء لتراثنا على هدى من هذه المنهجية..

ايار/حزيران ١٩٧٥

النزعة الصوفية والتصوف في المجتمع *

مدخل منهجي:

☐ الكلام على النزعة الصوفية والمتصوف في المجتمع لا يصح أن يكون كلاماً خارج التاريخ، أي لا يصح أن يقال في إطار التجريد الذهني المطلق، دون تحديد للعلاقات الزمانية والمكانية التي تحكم منطق الحركة التاريخية لنزعة التصوف، أو منطق الفكر النظري والحالة السلوكية للمتصوف، في سياق حركة مجتمعه المعيَّن ضمن زمانه المعين.

أعني ان الشرط الأول لبحث موضوع كهذا، أن يكون تاريخياً. أي ان يتعامل مع موضوعه مشروطاً بتاريخيته، التي هي اطار حركته على خط التحول والصيرورة. ذلك لأن أي كلام يتناول هذا الموضوع خارج هذه «التاريخية» لا قيمة له، ما دام الموضوع لا يمكن ان يقع خارج التاريخ، وما دام هو لا يتحرك الا بحركة الواقع التاريخي المحدد زماناً ومكاناً.

بناء على هذه القاعدة الأولية لمنهجية البحث، وبناء على ان الندوة العالمية التي يشارك فيها هذا البحث، يتحدد هدفها بإلقاء المزيد من الضوء على دور الحضارة العربية ـ الاسلامية في الحضارة البشرية ككل، فقد وجب أن تتعين وجهة بحثنا هذا

---

* قُدِّم هذا البحث الى الندوة العالمية عن الحضارة العربية/الاسلامية المنعقدة بين ٢١ ـ ٢٣ آذار (مارس) ١٩٨٠ في مدينة أشبيلية باسبانيا. وقد دعت إليها ونظمتها الأمانة الدائمة المؤتمر الشعب العربي.

بـالخروج من إطـار المجرد والمطلق، لتدخـل في إطار الـواقعي والنسبي، أي في إطار الحركة التاريخية للمجتمع العربي ـ الاسلامي خلال العصر الوسيط.

نحن اذن، هنا، في سياق محاولة ترمي الى رؤية النزعة الصوفية والتَّصوُّف ضمن حركة تطور الفكر العربي ـ الاسلامي بعلاقتها التفاعلية الجلية مع حركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي في ذلـك الزمن القـروسطي... فهـذه هي نقطة الانـطلاق. ومن هذه النقطة سنرى النزعة الصوفيـة تتفتح لتنشـأ منها ظـاهرة إيجـابية، من حيث كـونها تحمل علائم تيـار فكري ـ ايـديولـوجي يتسم بمعارضـة متميزة لفكـر السلطة المسيطرة ولإيديولوجيتها السائدة.

بين الوعي الاجتماعي والواقع الاجتماعي:

لكنَّ رؤية هذه الـظاهرة في إيجـابيتها تستلزم رؤيـة علاقتهـا التاريخيـة بمستويـين متقاطعين: مستوى الوعي الاجتماعي، ومستوى الواقع الاجتمـاعي، في العصر نفسه الذي احتوى هذه الظاهرة:

١ ـ في مجال الوعي الاجتمـاعي، لا يستطيـع الباحث الا أن يلحظ كـون تطور هذا الوعي يتخذ مجراه متحركاً بـإندفـاع، في حقل الفكـر الإسلامي، كفكـر يتجه الى الحفاظ على التوازن بين جنـاحيه: الميتـافيزيقي، والـواقعي... ففي حقل هـذا الفكر ذاته، كان يتطور الوعي الاجتماعي تطوراً عمقيّاً لإستيعاب حصـائل النهـوض المتفجر في خلايا الجسم العربي، سياسياً وإجتماعياً وثقافياً، منذ الإنتصـارات الأولى للإسـلام في شبه الجزيرة العربية، ومنذ أخذت هذه الانتصـارات تتحول الى حـوافز فعليـة نحو الانتشار العربي ـ الاسلامي في جسد العالم خارج شبه الجزيرة.

لكن تـطور الـوعي الاجتمـاعي عـلى هـذا النحـو، في مـراحله الأولى، لم يكن يستطيع ـ بعد ـ أن يتمظهر بمظاهر فكريـة ـ نظريـة تحدد اتجـاهات هـذا الوعي خـارج الأطر العامة التي كانت تفرض نفسها كأطر للفكر العربي ـ الاسـلامي تدعم تـوجّهات «الفتـح» العربي ـ الاسـلامي من حيث هو عمليـة تاريخيـة هيأ لهـا الاسلام مـوجباتهـا ووسائل سيرتها وعوامل انجازها في مستواها العالمي.

لذلك، لا يمكن الكلام على تفتّح النزعة الصوفية خلال المراحل الأولى هذه من

تطور الوعي الاجتماعي . . لأن الأطر العامة للفكر العربي ـ الاسلامي التي أشرنا إليها الآن، تستمد عناصر تكونها من طبيعة الاسلام نفسه، سواء طبيعة جانبه الميتافيزيقي، أم طبيعة جانبه الواقعي. فكلا هذين الجانبين من الاسلام، لا مكان فيه لإحتواء النزعة الصوفية، أو لتفتّح هذه النزعة، لأنَّ الجانب الأول منهما يتحدد بطابع متميز للعلاقة بين الله والعالم، هو طابع التنزية المطلق، أي تنزيه الله إطلاقاً عن كل مماثلة أو مشابهة، وعن كل إتصال مباشر وغير مباشر مع الانسان سوى علاقة الوحي الخاصة بالنبي وحده. . في حين تتحدد النزعة الصوفية والتصوف، في الحضارة العربية ـ الاسلامية، بطابع آخر من العلاقة بين الله والعالم (الانسان)، هو طابع التنزية أيضاً، لكنه تنزيه يكسر جدار الاطلاق، أي يكسر الجدار الفاصل فصلاً مطلقاً بين الله والانسان، لكونه يصل بين الله والانسان مباشرة، بطريق «المشاهدة» الباطنية، أو بطريق «الاتحاد» أو «الفناء» أو «الحلولية» الخ . .

أما الجانب الواقعي من الاسلام، فهو أكثر ابتعاداً عن دلالة النزعة الصوفية، لأنه جانب الارتباط العملي بالواقع المادي من العالم، والالتزام بموجبات هذا الارتباط في مجالات العمل والانتاج المادي والتنظيم الاجتماعي، وهي المجالات التي خصها الاسلام بنظام من التشريعات تقوم مبادئه الاساسية على احترام العمل، بل ضرورته، واحترام المادة والتزام نظام العلاقات المادية الطبيعيَّة والاجتماعية وأعرافها، والحث على الاستمتاع بطيبات «الحياة الدنيا»(*). . في حين أن النزعة الصوفية تختلف عن ذلك، نظرياً وسلوكياً، لكونها تنحو نحو إحتقار المادة، والزهد بالانخراط في مجالات النشاط الاجتماعي بمختلف أشكاله، والعزوف عن التمتع الحلال بطيبات المادية، والانكفاء

(*) في هذا السياق نقرأ بعض الآيات القرآنية، مثل ﴿. . فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ (سورة الجمعة الآية: ١٠)، ﴿. . ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك، ولا تبسطها كل البسط. .﴾ (سورة الاسراء الآية: ٢)، ﴿. . وابتغ في ما اتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا. .﴾ (سورة القصص الآية: ٧٧)، ﴿. . وهو الذي انشأ جنّات معروشات وغير معروشات، والنخل والزرع مختلفاً اكله، والزيتون والرمان متشابهاً وغير متشابه. كلوا من ثمره اذا اثمر، وآتوا حقه يوم حصاده، ولا تسرفوا. .﴾ (سورة الانعام الآية: ١٤١). ﴿والذين اذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا، وكان ذلك قواماً﴾ (سورة الفرقان الآية: ٦٧).

على الذات في نشدان التأمل الذاتي . . .

كان ذلك في المراحل الأولى من تطور الوعي الاجتماعي في ظل الاسلام، أي في المراحل الأولى لتطور المجتمع العربي - الاسلامي نفسه. وذلك يمكن تحديده زمنياً بعصر النبي وعصر الراشدين. . أما بعد ذلك، أي منذ تأسيس الدولة الأموية وظهور التجليات التأسيسية للعصر الأموي في المستويات المعرفية، فقد أخذ تطور الوعي الاجتماعي يذهب، عمقاً وإتساعاً، الى الاكتناز الكمي والنوعي، بما تقدمه له ظروف العالم الجديد، الذي كانت تنشئة دولة الاسلام الجديدة، من حوافز التطلع الى معارف الآخرين، والى الاسئلة الباحثة والكاشفة، والى التعامل مع تراث الفكر العالمي بالأقل الأقل من التحفّظ والتحرّج. وسنرى في ما يأتي من هذا البحث - أثر التغيرات هذه على الوعي الاجتماعي من حيث قبوله احتضان العوامل الداخلية لتفتح النزعة الصوفية.

٢ - وفي مجال الواقع الاجتماعي، يلحظ الباحث أن المجتمع العربي - الاسلامي وهو في بدايات كينونته وسيرورته، فاجأته احداث ذات طابع اجتماعي اتخذت مجرى سياسياً، فكان لها دور فاعل في نشأة وضع جديد لحركة تطوره، بمعنى أنها أحدثت في هذا المجتمع، وهو لا يزال يتلمس اتجاهات تطوره بعفوية، وضعاً مفاجئاً هزّ علاقاته الطريئة غير المتماسكة بعد، فجعل حركة تطوره تخرج من عفويتها الأولى، كما كانت زمن الراشدين، لتخضع الى شكل من أشكال التدبير الواعي، والى شكل من أشكال النظر المستقبلي، وهذا الواقع الجديد المفاجىء، رغم طابع العنف الذي لازمه منذ البدء، لم تكن نتائجه في المدى البعيد سلبية بوجه مطلق، بل الصحيح القول ان نتائجه الايجابية كانت اكثر فعلاً وعمقاً من سلبياته.

نقصد بكل ذلك احداث مصرع الخليفة الراشدي الثالث، عثمان بن عفان، وآثار هذه الأحداث في المجالين الاجتماعي، والسياسي. ونقصد بايجابيات هذه الأحداث ما أنتجته من اندفاع حركة تطور المجتمع العربي - الاسلامي باتجاه احتدام التناقض، اجتماعياً وسياسياً، على نحو أدّى الى نضج الظروف الملائمة لنشأة السلطة السياسية الجديدة المعبرة عن مصالح الفئة الاجتماعية النامية التي تملك امكانية السيطرة الاقتصادية بالفعل على مجمل قوى النشاط الاقتصادي - الاجتماعي لهذا

المجتمع الناشيء.. فإن احتدام التناقض التناحري بين أنصار الخليفة، عثمان، وخصومهم السياسيين، وفي طليعتهم علي بن أبي طالب، قد أسرع بقيام سلطة بني أمية على أسس متقدمة، نوعياً، في مجال التنظيم السياسي والاداري والمالي أي على مؤسسة ذات تركيب واعٍ لتنظيم شؤون المجتمع باتجاه السيطرة على فعل قوانين التطور الاجتماعي لحماية مصالح الفئة الاجتماعية النامية... وذلك كله يمكن اختصاره بكلمة: «الدولة الأموية»... فإن قيام هذه «الدولة» في وقتها ذاك هو حادث يحمل الكثير من الأبعاد التاريخية ذات الأهمية الاستثنائية حينذاك.. واذا كنا في عصرنا الحاضر نرفض رفضاً مطلقاً نظام السلطة السياسية الدكتاتورية، بمختلف أشكالها، الواقعية والمحتملة، لأنها أصبحت مظهراً رجعياً للسلطة الحديثة؛ فإن العصر العربي - الاسلامي الذي أظهر الدولة «الديكتاتورية» الأموية، كان يحتاج الى هذا الشكل من أنظمة «الدولة» كعامل تطور وتقدم لمجتمع ذلك العصر، وكأداة تنظيم تأسيسية كان لا بد منها للتخلص من ظاهرات التطور العفوي وظاهرات الادارة البدائية لمجتمع يتجاوز وضعه القبلي الى وضع جديد مؤهل لدور حضاري عالمي.

في هذه المرحلة التاريخية التي يصح ان تسمى حقاً بالمرحلة التأسيسية للمجتمع العربي - الاسلامي، ما كان يمكن أن تتفتّح النزعة الصوفية بمفهومها النظري - الفلسفي الذي أصبح بعد ذلك يعبر عما يسمى بحركة «التصوّف الاسلامي».. نقول: ما كان يمكن ان تتفتّح هذه النزعة، لأن المرحلة التأسيسية تلك، كانت تدفع كل العناصر البشرية المكونة للمجتمع الناشيء الى حلبة الصراع الاجتماعي - السياسي المحتدم، دون ان تترك لفئة من هذا المجتمع مجالاً للانكفاء على الذات والانصراف عن الحلبة وتناقضات المتصارعين فيها وعن هموم الصراع نفسه...

لكنّ هذا الواقع الاجتماعي، بخصائصه تلك، كان يخلق أشكالاً من المواقف تتميز بطابع سلبي تجاهه - أو بتحديد - تجاه ذاك الصراع المحتدم ذاته.. وهذه الاشكال من المواقف، بطابعها السلبي تجاه هذا الصراع، هي التي نعبر عنها بالمصطلح التاريخي المعروف: الزُهد.

إن ظاهرة الزهد أو الزهّاد، التي بدأت تظهر أثناء القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)، لم تكن ظاهرة دينية بجوهرها، وان اتخذت المظهر الديني بانصراف

الزهّاد، في تلك المرحلة، الى عبادة الله. وإنما هي ـ واقعياً ـ ظاهرة سياسية، أو هي ـ بدقة ـ ظاهرة اجتماعية سياسية، لأنها برزت على سطح هذا المجتمع «كردٍّ فعل» للوضع الصراعي القائم حينذاك... فقد كان اعتزال جماعة من رجال الاسلام البارزين حلبة الصراع بعد استفحاله منذ حربي «الجمل» و «صفين» تعبيراً عن موقف سياسي رافض لكل من أطراف هذا الصراع، لاجيء الى الهروب من تحمّل تبعات الانخراط الفعلي في صفوف المتصارعين، أو تبعات الانحياز الى أحد هذه الصفوف دون غيره... وقد أوضح النوبختي هذا الموقف بصورته التفصيلية، إذ قال: «فلما قُتِل (عثمان) بايع الناس علياً عليه السلام، فسُمّوا الجماعة، ثم افترقوا بعد ذلك ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب عليه السلام، وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك، وهم سعد بن أبي وَقّاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن سلمة الانصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي مولى رسول الله صلى الله عليه وآله، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضاء به، فسُمّوا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة الى آخر الأبد، وقالوا: لا يحل قتال علي ولا القتال معه، وذكر بعض أهل العلم ان الأحنف بن قيس التميمي اعتزل بعد ذلك في خاصة قومه من بني تميم لا على التدين بالاعتزال، لكن على طلب السلامة من القتل وذهاب الحال وقال لقومه: اعتزلوا الفتنة أصلح لكم... وفرقة خالفت علياً.. الخ»[1]. ويزيد هذه الصورة وضوحاً ان سعداً بن أبي وقّاص أحد الذين اعتزلوا علياً قال بهذا الصدد: «ان رسول الله أمرني اذا اختلف الناس ان أخرج بسيفي فأضرب به عرض الجدار، فاذا انقطع أتيت منزلي فكنت لا أبرحه حتى تأتيني يد خاطية أو منيّة قاضية»[2]. وقد اخذ بمقالة سعد هذه فريق من الصحابة والتابعين، بينهم حسان بن ثابت وعبد الله بن سلام، (تبريرا) لمواقفهم «الاعتزالية» أي الرافضة لدخول معركة الصراع السياسي الدائرة بشدة حينذاك... هذه المواقف ذاتها هي التي تشكّلت منها ظاهرة الزهد في أوساط روّاد الثقافة العربية ـ الاسلامية في تلك المرحلة الباكرة من تاريخ هذه الثقافة.

(١) الحسن ين موسى النوبختي: كتاب فرق الشيعة ـ استانبول ١٩٣١، طبعة هـ. ريتر، ص ٥.
(٢) راجع أحمد أمين: «فجر الاسلام»، ط ـ ٨، القاهرة ١٩٦١، ص ٢٥٥.

اذن، بدأت ظاهرة الزهد اعتزالاً، سياسياً، لكن هـذا الاعتزال السيـاسي تحول الى اعتكاف طوعي في ممارسة العبادة، ثم الى انكماش على الذات أدى الى الانصراف عن مجمـل النشاط الاجتمـاعي. . . واتفق ان معـظم زُهّـاد هـذه المـرحلة هم ممَّن لهم سابقة معروفة في حروب الاسلام، أمثال عبد الله بن عمـر بن الخطاب. لـذا لا يمكن القول عن هؤلاء انهم اعتزلوا معركة الصراع جبنـاً، لا تعبيراً عن مـوقف سياسي. . . بل ان حقيقة المسألة عندهم تحمل ابعاداً سياسية احتجاجيـة كما نلحظ ذلـك في مقالـة لعبد الله بن عمر نفسه قالها في عهد الحجاج بن يوسف عـلى العراق: «مـا شبعت منذ مقتل عثمان»[٣]. . فهـذا الكلام يقـوله مثـل عبد الله بن عمـر، لا يعني شكواه الجـوع شخصياً وهو الزاهد العابد القانع من دنياه بأبسط العيش وأقله شـأناً. . . وإنمـا يعني، أولاً وأخيراً، التعبير عن موقف الاحتجاج السياسي على أولي الأمـر المسيطرين في دولـة الأمويين. وقد كان المستشرق المجري غولد تسيهر مصيباً اذ استخلص من أخبار الزهد والزهاد في المـرحلة التي نتحدث عنهـا، أن «الميل إلى الـزهد كـان مرتبـطاً بالثـورة على السلطة القائمة» وان كثيراً من المسلمين «لجأوا ـ احتجاجاً على ما ينكرون من حكـومة ونـظام ـ الى الاعتكاف والزهد»[٤].

علاقة الزهد بالنزعة الصوفية

اذا كانت ظاهرة الزهد هذه، مرتبطة بذلك الاصل السياسي، أي بذلك الـواقع الاجتماعي المسكون بـالتناقض ومـا ولده التنـاقض من أشكال الصـراع الحادة، فهـل يمكن ان يكون لهذه الظاهرة علاقة داخلية بنزعة التصوف؟. . .

في اعتقادي انه لا علاقة داخلية بين هذه وتلك. . . بل الأمر عندي ان العـلاقة سلبية، أي أنها علاقة اختلاف، ليس فيها من المقاربة بين هـذا الزهـد المعيّن والنزعة الصوفية، سوى قناة فكرية خفية اتصلت بها حركة الزهد هذه خلال سيرورتها في المجتمـع الجديـد. . . فإن زُهّـاد هذه الحقبـة المعنية هنـا، كانـوا من رجال الثقـافة

---

(٣) ابو طالب المكي: «قوت القلوب»، القاهرة ١٩٣٢، ج ١، ص ٤٦.
(٤) غولد تسيهر: «العقيدة والشريعة في الإسلام» ـ الطبعة العربيـة ـ ٢ (دون تاريـخ الاصدار)، ص ١٤٧.

العربية ـ الاسلامية الناشئة يومئذ، كما أشرنا سابقاً، وكان من الطبيعي اذن ان يكتسب موقفهم الزهدي، السياسي، على امتداد زمنه، موقفاً فكرياً، أي ان يجد له في ثقافتهم اساساً فكرياً يدعم السلوك الزهدي ويمنحه موقعاً في حركة الصيرورة الثقافية الجارية يومئذ بحيوية تشمل مختلف اشكال النشاط الاجتماعي. . هذا الاساس الفكري الذي نعنيه هو ما كان يبدو من نظرات اولئك الزهّاد نحو الحياة، بعد ان اعتزلوا حياة الناس اليومية وجملة اشكال النشاط العملي. اذ برزت نظراتهم تلك ملونة بنوع من الحزن والتشاؤم، مع النظر بلهفة الى الموت والشوق الى الحياة الآخرة واحتقار الحياة الدنيا (الحياة المادية). وكان يرافق ذلك نوع من الخواطر الذهنية يعبر عن نزوع الى التفلسف حول علاقة الانسان بالله، وحول الايمان الديني والمعرفة الايمانية الخالصة. . .

ان هذه المواقف الفكرية ـ النفسية، هي القناة الوحيدة التي يمكن القول انها تحمل علاقة المقاربة بين حركة الزهد في القرن الأول الهجري وبين أفكار التصوف الديني في القرن الثاني، ثم التصوف الفلسفي في القرن الثالث.

لكن، قد يمكن رؤية قناة اخرى لهذه المقاربة. وذلك بالاشارة الى ما قد سبق قوله من ان حركة الزهد الأولى، كانت بأصلها «رد فعل» مباشر للواقع الاجتماعي بعد مصرع الخليفة الراشدي عثمان، أي واقع الصراع العنيف الذي اشعل فتيله هذا الحادث التاريخي بابعاده الاجتماعية الجديدة آنذاك. . . نقول ان حركة الزهد هذه، اذ كانت «ردّ فعل» لهذا الواقع، فقد جاءت كلمة «الزهد» نفسها تعبر بدلالتها اللغوية عن المضمون الواقعي المباشر لـ «ردّ الفعل» هذا. . . فإن كلمة «الزهد» اذن، بالمصطلح الاسلامي التاريخي، هو من «زَهِدَ» في الدنيا، أي رغب عنها وتخلّى، وانصرف الى العبادة وحدها. وقد كان هذا التخلّي تاريخياً تعبيراً عن اعتزال الصراع القائم، ثم انسحب الاعتزال على كل تعامل نشيط مع سائر شؤون الحياة اليومية للمجتمع. . . ان هذا الموقف «السلوكي» الذي يتضمنه المفهوم الاجتماعي ـ السياسي للزهد الاسلامي في القرن الأول الهجري، لا بد انه حمل في ذاته موقفاً «نظرياً» كذلك، بمعنى انه كان يتضمن ـ بالبداهة ـ موقفاً تجاه الحياة والموت، أي نظرة إليهما شارك الفكر في تكوينها وبلورتها حيث صار لا بد أن تشكل موقفاً «نظرياً» كما قلنا. . . وقد تجلى الموقف «النظري» هذا فعلاً بإضفاء دلالة جديدة على مفهومي «الحياة الدنيا»

و «الحياة الأخرى»، تشير الى كراهية الأولى واحتقارها وتفضيل الثانية عليها الى حد انهم ربطوا صحة الزهد بمقدار الامعان في نبذ الحياة المادية. بحيث جعلوا «حب الدنيا رأس خطيئة، والزهد في الدنيا رأس كل خير وطاعة»[٥]، رغم أن هذا الموقف بعيد عن المفهوم الاسلامي الحقيقي للحياة، كما أوضحنا من قبل.

وخلاصة القول انه اذا كان زهاد القرن الأول الهجري قد انطلقوا بزهدهم من موقف سياسي محض، فانهم انتهوا الى دعم موقفهم السياسي ذاك بنظرة «مفكرة» الى الحياة وما وراء الحياة... بمعنى انهم انتهوا الى موقف «نظري»... لكن هذا الموقف «النظري» استخدمه فريق من الزهاد في مرحلة لاحقة استخداماً استدرجهم الى اجتهادات خاصة بهم في تفسير نصوص القرآن والحديث ليجعلوها مطابقة لموقفهم «النظري» نفسه[*]، وقد استدرجتهم هذه الاجتهادات الى تفضيل العبادة الدينية الخالصة على العمل الاجتماعي وكسب العيش، والى ان حرموا على انفسهم ملذات الحياة ومسراتها المشروعة في الإسلام ذاته.

نواة النزعة الصوفية:

ان هذا العرض المبسّط لحركة الزهد في بواكيرها الأولى وفي تطوراتها اللاحقة كشف لنا حقيقتين: اولاهما، ان زهد الاسلاميين الأولين لا علاقة له بالتصوف ولا بالنزعة الصوفية، وانه لا يزيد عن كونه اعلاناً عن موقف سياسي رافض لأطراف الصراع السياسي المتفجّر منذ مصرع الخليفة الراشدي عثمان... والحقيقة الثانية ان لا علاقة لهذا الزهد، في بواكيره الأولى وفي تطوراته اللاحقة بطبيعة الاسلام، لا من وجهه الميتافيزيقي ولا من وجهه الواقعي (الشريعة).

لكن التطورات اللاحقة لحركة الزهد نفسها كشفت ايضاً حقيقة ثالثة ذات أهمية

---

(٥) راجع أبا نصر السراج الطوسي: «اللمع» - القاهرة ١٩٦٠، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور - ص ٧٢.

(*) من امثلة ذلك تفسيرهم الآية ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخيراملاً﴾ (سورة الكهف - الآية: ٤٦)، فجعلوها دليلاً على بطلان الحياة الدنيا، تبريراً لتخليهم عنها وازدرائهم اياها..

خاصة في موضوعنا، هي ان الامعان في تعميق السلوك الزهدي حتّى التخلي عن مشاغل الحياة وملذاتها ومسراتها، وإضفاء طابع «نظري» على هذا السلوك حتى الوصول الى الاجتهادات المشار اليها في تفسير النصوص الاسلامية (القرآن والحديث)، قد أوْجدَا نواة علاقة داخلية بين الزهد والنزعة الصوفية أوّلاً، وأوْجدَا ثانياً، نواة ستتفتح منها ذاتها حركة التصوف، لا كنزعة فقط، بل كمستوى معقد لتطور الوعي الفلسفي باتجاه تصوفي، من جانب، وباتجاه ايديولوجي من جانب آخر. . .

اما الابعاد التي التصقت بالطابع «النظري» للزهد، من حيث الاجتهادات التفسيرية لنصوص الاسلام، فقد مهدت لطرائق «التأويل» المتشعّبة التي استخدمها الصوفيون، كما استخدمها أهل الفرق المختلفة، لا سيما فرق الغلاة. . . وقد تجلت موضوعة «التأويل»، بصورتها الأقرب الى النزعة الصوفية، في مقولة «الظاهر والباطن». . . فهذه المقولة تعني ان لنصوص القرآن والحديث معنيين: معنى ظاهرياً يدل عليه النص مباشرة بدلالته اللغوية والبيانية، ومعنى باطنياً يتجاوز هذه الدلالة المباشرة، وانَّ هذا المعنى الباطني هو المضمون الحقيقي للنص. أمَّا المعنى الظَّاهري المباشر فهو مطروح لعامة الناس الذين لا يحتملون الغوص الى المعنى الباطني.

ان مقولة «الظاهر والباطن» هذه، رغم كونها غريبة عن مفاهيم الاسلام، وجد الذين يدعونها ما اعتبروه سنداً لهم في نص القرآن نفسه، اذ تمسكوا بمنطوق الآية ﴿هو الذي انزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم﴾ (سورة آل عمران ـ الآية: ٧).

فإن هذا النص القرآني يقول، اذن، باحتواء القرآن على نوعين من الآيات: نوع هو الآيات المحكمة، أي ذات الدلالات الظاهرة، ونوع هو الآيات المتشابهة، أي ذات الدلالات الباطنية، التي لا تنكشف الا بالتأويل، لكن التأويل لا يعلمه «الا الله والراسخون في العلم». . . فمن هم الرَّاسخون في العلم؟ . . . هنا المشكلة، لأن السؤال هذا لا جواب واضحاً له، ومن هذا الباب دخل الكثيرون الى حقل «التأويل» دون مانع يمنعهم من الدخول، وكل منهم يدعي انه من «الراسخين في العلم». . . وكان هذا الباب مدخلاً عريضاً للمتصوفة وللنزعة الصوفية، ولجوا منه الى الفكر

الاسلامي الرسمي، والى ايديولوجية السلطة الاسلامية الرسمية (دولة الخلافة) لمعارضتها، فلعبوا دور المعارضة هذه باسم الاسلام نفسه. . .

على طريق التصوف الفلسفي:

رأينا حركة الزُّهد الأولى تخلق النواة الأولية البسيطة للنزعة الصوفية ولفلسفة التصوف. . فكيف تطورت هذه النواة حتى تفتّحت عن تلك النزعة وعن هذه الفلسفة؟.

ان ملاحقة المسألة في تحركها التاريخي تكشف مرحلة ثانية سلكها الزهد حتى بلغ درجة التحوُّل الى التصوف النظري. . نعني بها تلك المرحلة التي تطورت فيها العلاقة الداخلية بين الزهد والتصوف بوساطة الارتباط الاصطلاحي بينهما وتطور هذا الارتباط نحو تشابك بين مضمونيهما. . . فقد أظهرت الاستقصاءات الميدانية لسيرورة الارتباط الاصطلاحي بين الزهد والتصوف ان مصطلح «الصوفي» اطلق على بعض الزهاد في ما قبل نهاية القرن الثاني للهجرة، كما ان مصطلح «التصوف» كان في الحقبة ذاتها يطلق على الزهد. . . لكن ذلك كان قبل ان يصبح لمفهوم «الصوفي» ولمفهوم «التصوف» مضموناهما النظريان المتخصصان اللذان تبلورا وتحددا منذ أواسط القرن الثالث للهجرة (التاسع). . . على ان هذا التشابك الاصطلاحي بين الزهد والتصوف، كانت له نتائج سلبية من حيث كونه أوجد التباساً في اذهان المؤرخين والباحثين اذْ استدرجهم الى إلحاق كثير من الزهاد الاسلاميين بالمتصوفة واطلاق الصفة الصوفية عليهم بمفهومها النظري المتخصص لا بمفهومها الاولي البسيط الذي لم يكن يتجاوز حالة التقشف الزهدي العادي، كما هو شأن زين العابدين علي بن الحسين أو الحسن البصري، مثلاً. . .

ومهما يكن فإن مرحلة التشابك الاصطلاحي هذه، لا بد من النظر اليها كمرحلة تمهيدية لتحوّل العلاقة بين الزهد والتصوف الى علاقة مضمونية تتجاوز العلاقة الاصطلاحية العرف[٦] لكن هذا التحول احتاج الى زمن طويل استغرق نحو

(٦) تفاصيل العلاقة يرجع إليها في؛ «الرسالة القشيرية في التصوف» القاهرة ١٣٤٦ هـ ص ٧ - ٨/ «اللمع» للسراج الطوسي، ص ٤٢/ «روضات الجنات» - ايران ١٣٠٧ ص ١٥٤/

قرن، وخلال التمهيد له، كان اصطلاح «الصوفي» أو «التصوف» لا يعني - قبل نهاية القرن الثاني للهجرة - سوى المفهوم الذي يعنيه مصطلح «الزهد» نفسه بمفهومه الاولي البسيط. يقول القشيري «انفراد خواص أهل السنة، المراعون انفاسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف، واشتهر هذا الاسم قبل المئتين من الهجرة»(٧). هذا القول واضح الدلالة على كون مفهوم «التصوف» قبل المئتين للهجرة لا يعني اكثر مما يعنيه المفهوم الاولي البسيط «للزهد» استناداً الى قول القشيري ان «خواص اهل السنة انفردوا باسم التصوف»... ومعلوم ان كلمة «خواص اهل السنة» اصطلاح على الزهاد تمييزاً لهم من «عامة» المسلمين.

اما سبب تسمية هؤلاء «الزهاد» باسم «التصوف» فيرجع - تاريخياً - الى ما كان من تناسب مادي بين طبيعة الزهد كمسلك اجتماعي معين، وبين لباس «الصوف» قديماً... ومنشأ هذا التناسب بينهما كون لبس «الصوف» «مرتبطاً» في العصور القديمة، بالفقر والفقراء بقدر ما كان لبس «الخز» (الحرير) مرتبطاً بالغنى والأغنياء... واذا كان الزهد في القرن الأول للهجرة يتلازم مع التقشف والابتعاد عن مظاهر الترف، فقد اتخذ الزهاد، في تلك الحقبة من لباس الصوف البدائي الخشن شعاراً مادياً لمسلكهم الزهدي(٨) وهناك مصدر آخر للعلاقة بين الزهد واسم «التصوف» هو مصدر اجتماعي - سياسي يرتبط بالاسباب الاصلية لنشوء ظاهرة الزهد، كما أوضحناها في أوائل هذا البحث، وذلك ان لبس الصوف، كان وجهاً من وجوه التحدي والمعارضة السلبية للارستقراطية الأموية الحاكمة، وهذا هو الوجه نفسه الذي كانت تعنيه ظاهرة الزهد من حيث جوهر وجودها بداية.

على ان هذه الظاهرة الزهدية لم تبق محافظة على دلالتها الاجتماعية - السياسية

= «الكواكب الدرية» المناوي - ج ١ ص ١٢١/ «الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري» «ادام متز» ج ٢، ج ٣، ص ١٦ - ١٧/ «الفهرست» (ابن النديم) - القاهرة ١٣٤٨ هـ، ص ٤٩٨/ «العقيدة والشريعة في الإسلام» (غولد تسيهر)، ص ١٥٣/ «الإسلام والحضارة العربية» محمد كرد علي - القاهرة ١٩٣٦، ج ٢، ص ٣١ الخ...

(٧) «الرسالة القشيرية»: ص ٧ - ٨.

(٨) راجع السراج الطوسي: «اللمع»، ص ٤٢.

هـذه، خلال القـرن الثاني للهجـرة، بل اخـذت تبتعد عن دلالتهـا تلك وتقتـرب من الظهور بطابع الـظاهرة الـدينية الصـرف. وقد حصـل هذا التغيـر ـ كما اعتقـد ـ بفعل عاملين اثنين:

الأول: إمعان الزهّـاد بالعـزلة عن شؤون المجتمـع، حتى انقطعت الصلة بينهم وبين حياة الناس انقطاعاً أدى الى غياب الرؤية الاجتماعية ـ السياسية عنهم كليـاً والى استغراقهم في التعايش مع الطقوس الدينية وحدها بصورة آلية صرفاً...

الثاني: تطور الصـراع الاجتماعي والسيـاسي الى درجة التعقـد والابتعاد مسـافة شـاسعـة عن خصـائص هـذا الصـراع عنـد بـدايـة التفجـر في منتصف القـرن الأول للهجرة... وهذا التطور أوجد ما يشبه القطيعة بين الزهّاد الأولين وإمكانية استيعابهم لأشكال الصراع الجديدة التي انتقلت الى أطراف اجتماعيـة جديـدة مرتبـطة بعلاقـات الانتاج ومواقع مختلف القوى الاجتماعية من عملية الإنتاج المادي ذاتها...

لكن الباحث يلحظ تغيراً جدياً، بعـد منتصف القرن الثـاني الهجري في ظـاهرة الـزهد. هـذا التغير يتنـاول مضمـون الـزهـد، والبعـد الاجتمـاعي ـ السيـاسي لهـذا المضمون. والملحوظ ان مظاهر التغيّر المذكور تتمثل في بعض النماذج البارزة من زهّـاد الحقبــة الجـديــدة، أمثـال: داود الــطائي (ـ ١٦٥ هـ/ ٧٧١م)، والفضـــل بن عيـــاض (ـ ١٨٧ هـ/٨٠٢ م). ففي سيرة الطائي الـزهديـة تظهـر بواكـير «تصوّف» بمفهـوم جديـد يختلف عن مفهوم التصوف الذي كان يوصف به زُهّاد الحقبة السابقة. وذلك بكون الـطائي ـ أولاً ـ جعل من شخصه مقصداً لبسطاء الناس يتبرّكون بلقائه ويتلقّون كلمـاته كتعـاليم لهم. وثانياً، كون الطائي يتكلم مع هؤلاء البسطاء وكـأنه يلقي دروسـاً في السلوك عليهم، وينتقي كلماته باعتناء ملحوظ... وأما الفضيـل، فتقول لنـا أخباره أنـه دخل حيـاة الزهـد بطريقـة دراماتيكية غير عاديـة، جعلت من سيرة زهـده نموذجـاً جديـداً غريبـاً كلياً عن نمـاذج الزهـد التقليدية السابقة(٩).

ثم تتكاثر هـذه النماذج الجـديدة من الـزهّاد الـذين يدخلون حيـاة الزهـد بمثل طـريقة الفضيـل، امثال: ابـراهيم بن الأدهم (ـ ١٦١ هـ /٧٧٣ م)، وعبـد الله بن

---

(٩) راجع الرسالة القشيرية، ص ٩.

المبـارك (ـ ١٨١ هـ /٧٩٧ م)، وشقيق البلخي (ـ ١٩٤ هـ /٨٠٩ م). . . فهؤلاء ثلاثتهم خراسانيون وقد خرج معهم من خراسان نفر كثير الى اقـاليم اخرى من أرض الدولة العربية، ومعـظمهم ينتمي الى فئات اجتمـاعية ذات ثـراء او جاه، وليس بينهم من ينتمي الى فئات شعبية(١٠). وفي ذلك ما يستـدعي النظر ويثـير الكثير من الاسئلة، خصوصاً ما رافق حركـة هؤلاء الخراسـانيين من اقـوال لهم ومظاهـر تنبيء بأن ظـاهرة جديدة تدخل تـاريخ الـزهد الاسـلامي التقليدي، وتحمـل إليه مفهـوماً جـديداً، من عناصره ان الـزهد ليس الانقـطاع عن النشاط الاجتمـاعي، وليس الاعتكاف للصـوم والصلاة، وليس هو حرمان الجسد لذائذ الحياة، وانما الشأن في أمر الزهد هو «المعرفة، وان تعبـد الله ولا تشرك بـه»(١١) فاعتمـاد المعرفـة والتقليل من دور العبـادة: عنصـران جديدان يستحقان اهتمام الباحث، يضاف اليهما بعض العناصر الأخرى، نجد منهـا، وصف ابن المبـارك للزهاد بـأنهم «الملوك»(١٢) وقـول شقيق البلخي «ان الـرعـاة في كـل عصر، العلماء والصوفية»(١٣) وما توحي بـه، اخبار زهـد ابن الأدهم من انه تـرك حياة ابناء الملوك واختار حياة الزهّاد الفقراء بدعوة إلهية،(١٤) ان ظهور هذه العناصر الجـديدة الغريبة عن مفهوم الزهـد الاسلامي التقليـدي، زهد القـرن الأول للهجرة، يـدعونـا لانتـظار تحوّل نـوعي في تاريـخ الزهـد على طـريق التصوّف، وهـو تحول يعني: أولاً، محاولة التيـار الزهـدي الجديـد، الآتي من البيئة الخـراسانيـة، اخراج زُهّـاد عصره من العزلة الاجتماعية والنفسيـة المطبقـة الى القيام بـدور فاعـل في المجتمع والارتفـاع بهذا الدور الى مركز خطير الشأن يعلو مركز الخلفاء والملوك ليوازي مكانة النبي والامام، الى حين(١٥).

لا بد ان يلفت نظر الباحث بانتباه شديد ان البيئة الخـراسانيـة هي مصدر هـذا

---

(١٠) راجـع المصدر السـابق ص ٨ ـ ٩ و «طبقات الصـوفيـة» (السلمي) ـ القـاهـرة ١٩٥٣، ص ٣ و «صفوة الصفوة» «ابن الجوزي» ـ جـ ٤، ص ١٠٩، ١٣٣.

(١١) ابن الجوزي: المصدر الأخير، جـ ٤، ص ١٣٣.

(١٢) المصدر نفسه ص ١٠٩.

(١٣) المناوي: «الكواكب الدرية» ـ ج ١ ص ١٢١.

(١٤) راجع السلمي: «طبقات الصوفية» ص ٣٠.

(١٥) راجع المصدر السابق: الصفحة نفسها.

الجديد. . . فماذا يعني ذلك؟ . انه يعني:

أولاً: ارتباط هذا الجديد ببيئة لها خصائص تاريخية حضارية (البيئة الفارسية) وهذا الارتباط يفسّر كون العناصر الجديدة التي تدخل تاريخ الزهد الاسلامي بطريق هذه البيئة ذاتها، ليست عناصر مستمدَّة من مصادر اسلامية، لأنها تخالف النظر الاسلامي من حيث المبالغة في دور الزهاد، كما هو ملحوظ، وليست مستمدة كذلك من مصادر مسيحية، كما يؤكد نيكلسون[16] وانما هي مستمدة من المذاهب والعقائد التي نشأت او انتشرت في بلاد فارس خلال تاريخها القديم والمعاصر للاسلام حينذاك، ولا سيما المذاهب العرفانية (غنوسطية)[17].

ثانياً: ان البيئة الخراسانية من بلاد فارس بخاصة، كانت دائماً، منذ بدء الفتح العربي - الاسلامي بؤرة للصراع ضد الفاتحين العرب[18]. وفي البدء كان تحريك المشاعر القومية في أساس هذا الصراع، ثم انضاف اليها عوامل سياسية واجتماعية.

هذان العاملان قد يضعان لنا قاعدة الانطلاق في تفسير ذلك التيار الخراساني الوافد على الزهد الاسلامي من بيئات القصور والثراء والجاه السياسي، وانتشاره ثم تنقله بين الكوفة والبصرة ومكة والاسكندرية والشام[19] ثم عودة اصحاب ابراهيم بن الأدهم من الشام الى مدينة بلخ الخراسانية[20]. . . وظاهر الأمور كلها هنا يشير الى البعد الاجتماعي الجديد الذي ادخله هذا التيار الخراساني في مفهوم الزهد الاسلامي بعد منتصف القرن الثاني الهجري. نعني به البعد الاجتماعي الصادر في الاساس عن دوافع المقاومة لمؤسسات دولة الخلافة العربية - الاسلامية. . ان هذا البعد الاجتماعي لم تستطع ان تطمس ملامحه كثافة الظلال «الروحية» التي اسبغت عليه لأنه كان عميق الجذور قوي الحضور، فكان لا بد اذن ان يكون له حضوره في بعده الايديولوجي

(١٦) رينولد نيكلسون: «في التصوف الاسلامي» ترجمة ابو العلاء عقيقي، القاهرة ١٩٤٧، ص ٣.
(١٧) راجع ت. ج. دي بور: «تاريخ الفلسفة في الإسلام» ط - ٣ العربية، ص ١٢، الهامش ٣.
(١٨) راجع المسعودي: «مروج الذهب»، ج ٢ ص ٢٣٧.
(١٩) راجع الجامي: «نفحات الأنس»، ص ٣٨ والسلمي: «طبقات الصوفية»، ص ٣ وابن الجوزي: «صفوة الصفوة»، ج ٢، ص ١٣٤.
(٢٠) ابو العلا عقيقي: «الملامتية والصوفية»، القاهرة ١٩٤٥، ص ٣١.

ايضاً لأن الظاهرة بمراحلها الجديدة، كانت حينذاك جزءاً من العملية الجارية لوجود التصوف كحركة فلسفية وايديولوجية . . .

الزهد الصوفي:

عند نهاية القرن الثاني الهجري (الثامن م) تأخذ حركة الزهد تقترب من حدود التصوف الفلسفي . . . فقد برزت في هذا الوقت شخصيات زُهْدية من نوع جديد، اضافة الى التيار الخراساني، هي الى طبيعة الصوفية أقرب منها الى طبيعة الزهّاد الاسلاميين التقليديين . . . ويبرز في مقدمة هذه الشخصيات، اثنان: رابعة العدوية، (ـ ١٨٥ هـ /٨٠١ م)، ومعروف الكرخي (ـ ٢٠٠ هـ /٨١٥ م). . . أما ميزة الظاهرة الزهدية التي تضيفها هاتان الشخصيتان الى الظاهرات السابقة فتتركز في أمرين مهمين: الأول، فكرة «الحب الالهي» التي ارتبطت نشأتها في تاريخ ما يسمى «التصوف الاسلامي» بشخص رابعة العدوية . . .[٢١] والثاني، المعرفة بمفهومها الصوفي التي ارتبطت نشأتها في هذا التاريخ نفسه بشخص معروف الكرخي . . .

رابعة العدوية، اذا اسقطنا الهالة الاسطورية التي نُسجت حول اسمها، واخذنا ما يمكن تصديقه من اخبارها، خرجنا بحصيلة لا نرى فيها اكثر من ان ما يسمونه «الحب الالهي» عندها، هو نوع من الحساسية المفرطة الناشئة عما قاسته في شبابها من شدة الحرمان وسوء العيش ومن صدمة نفسية حادة اصابتها ـ مع ذلك ـ في علاقة عاطفية مع انسان آخر، فتحول ذلك كله الى رهافة في الخيال وطاقة تجريد ذهني عالية[٢٢] . . . لكن هناك حقيقة تاريخية، هي انه عبر التيار الذي مثلته رابعة في النصف الأخير من القرن الثاني للهجرة، ظهر أحد أهم مفاهيم التصوف اللاحق . . هو مفهوم «الحب الالهي».

---

(٢١) نسب «الحب الآلهي» في عصر رابعة الى عدد من زهّاد البصرة امثال/ عامر بن عبد قيس، وخليد بن، عبيد الله العصري، وعتبة الغلام، وحبيب الفارسي. انظر كامل مصطفى الشيبي: «الصلة بين التصوف والتشيع»، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٩، (ط ـ ٢)، ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٢٢) راجع حسين مروة: «النزعات المادية في الفلسفة العربية ـ الاسلامية»، بيروت دار الفارابي ١٩٧٩ ج ٢، ط ٢، ص ١٨٠ ـ ١٨٤.

ومعروف الكرخي نسب إليه مؤرخو «التصوف الاسلامي» انه تكلم في المعرفة[٢٣] على الطريقة الصوفية وانه كان «فائزاً بالعلم اللدني»[٢٤] لكن لدينا أسباباً مقنعة للشك بأن مسألة «المعرفة» بمعنى الكشف الذاتي الصوفي كانت انطرحت فعلاً في القرن الثالث للهجرة، أي قبل ان أخذ التصوف الفلسفي يؤسس وجوده نظرياً وايديولوجياً، على قاعدة انطلاقه الاساسية، أي «المعرفة» بمفهومها الصوفي الذي بها سمي الصوفية انفسهم «اصحاب علم المعرفة الذوقية»[٢٥]. من هنا نشك في ما نسب الى الكرخي من أنه «تكلم في المعرفة، وكان من اوائل من تناولوا هذه المشكلة» أو انه «كان فائزاً بالعلم اللدني». . . نشك في ذلك انطلاقاً من الوضع التاريخي ومن قصور النصوص الواردة بهذا الشأن عن الدلالة على صحة ما يدعيه الباحثون من ذلك.

لكن، رغم اقتناعنا بأسباب الشك هنا، لا نستطيع الشك في ان التاريخ وضع شخصية الكرخي، احد زهاد القرن الثاني الهجري، على الحدود الفاصلة ما بين الزهد الاسلامي التقليدي والتصوف الفلسفي «العرفاني»، لا تاريخياً فقط، بل فكرياً وايديولوجياً أيضاً. فهناك مؤشرات[٢٦] مرتبطة بشخص معروف الكرخي، نستطيع ان نرى خلالها كيف وضع التاريخ شخصية هذا الزَّاهد الكبير بين أهم شخصيات الزّهاد في النصف الأخير من القرن الثاني الهجري على الحدود بين مرحلتين: مرحلة الزهد، ومرحلة «علم المعرفة الذوقية» (التصوف الفلسفي).

مرحلة التصوف الفلسفي:

منذ بدايات القرن الثالث الهجري، بدأت مرحلة التحول من الزهد السلوكي، كموقف سياسي، الى التصوف الذي يتعامل مع الفكر النظري، كموقف ايديولوجي. . . وذلك تحوّل نوعي كان له بُعْدانِ: بُعْد فكري، وبُعْد اجتماعي.

---

(٢٣) راجع د. محمد علي أبو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام» - بيروت، دار النهضة العربية ١٩٧٠، ص ٢٨٢.

(٢٤) انظر الشيبي: المرجع المذكور سابقاً، ص ٣٥٨ والمقصود بالعلم اللدني: العلم الذاتي، او الكشف الصوفي المعروف.

(٢٥) انظر أبو ريان: مرجع مذكور سابقاً، ص ٢٨٣.

(٢٦) انظر حسين مروة؛ المصدر المذكور سابقاً، ص ١٨٨ - ١٨٩.

الأول كان تعبيراً عن تطور مستوى الوعي الاجتماعي والمعرفي تطوراً نسبياً من حيث كون التصوف النظري جاء في موازاة الفلسفة العقلانية في مرحلة استقلالها عن علم الكلام متأثر بها، وتعامل مع المفاهيم التي تتعامل هي بها. اما البُعْدُ الاجتماعي لهذا التحول النوعي، فهو يعني ان التصوف الفلسفي اصبح يمثّل جزءاً عضوياً في بنية الايديولوجية المعارضة لايديولوجية دولة الخلافة، من حيث كون هذه الدولة اصبحت تعبيراً عن السلطة السياسية الاستبدادية التي تحمي مصالح كبار ملاكي الارض ومستثمريها وكبار التجار وطغمة الارستقراطيين العسكريين. . . اما مقومات ايديولوجية الدولة هذه، فيمكن تصورها على النحو التالي:

لقد اتخذت دولة الخلافة، كسلطة سياسية للنظام الاجتماعي السائد، صفة كونها ممثلة الاسلام كدين إلهي. وبذلك حددت علاقتها بالمجتمع العربي - الاسلامي بأنها تحكمه بسلطة «الهية» غير قابلة للاعتراض فضلاً عن الرفض، وغير قابلة للتغيير فضلاً عن الزوال. . . ويبدو ان صفة التمثيل الإلهي، كانت تعبيراً عن الصفة الاستبدادية المطلقة التي جسّدتها سلطة الدولة عملياً. وقد اتخذت دولة الخلافة من الشريعة الاسلامية مستندها النظري، ونظرية الشريعة تقوم على فكرة «التوحيد»، وهي الفكرة التي استخدمتها دولة الخلافة باعتمادها الخليفة حاكماً اوحد مستقلاً بارادته المطلقة عن الرعية، ومنزّهاً عن «المثيل» أو «الشبيه» من الرعية. . فان وحدانية الله المطلقة المنفصلة انفصالاً مطلقاً عن الموجودات والمنزّهة تنزيهاً مطلقاً عن الاتصال باشخاص العالم الا بوساطة الوحي الالهي - ان وحدانية الله هكذا، جعلتها الدولة صورة «لوحدانية» الخليفة كحاكم مطلق للمجتمع. . . وكما ان الشريعة تمثل الصلة الوحيدة بين الله والانسان، فان ايديولوجية الدولة تقضي بان تكون الدولة نفسها هي المرجع الوحيد لهذه الصلة الوحيدة. . . وبهذا جعلت الدولة لنفسها الحق في التسلط على الناس وافكارهم، وفي تحديد مصادر المعرفة لهم. . . .

من هنا تأتي اهمية الدور الايديولوجي للمفكرين الاسلاميين الذين كانوا يحاولون بنوع من العفوية صياغة ابديولوجية جديدة لمجتمعهم ذاك تواجه ايديولوجية الدولة المسيطرة، وقد كانت هذه المحاولة تظهر في الوقت الذي يسمح فيه التطور الاجتماعي بظهورها وفي حين يكون التطور الفكري متساوقاً مع التطور الاجتماعي. وهذا ما كان

يتحقق نسبياً، بالفعل، في اخريات العصر العباسي الأول اذ كان التحرك الفكري في ذروة نشاطه وحيويته، اي ان الوضع الفكري العام كان مؤهلاً لاداء مهمة ايديولوجية بنحو من الانحاء، بالقياس الى مستوى التطور الاجتماعي المرتفع آنئذ.

فالظروف التاريخية ـ اذن ـ كانت، في القرن الثالث، ناضجة لتغيير ايديولوجي، سواء على صعيد الوعي الاجتماعي، ام على صعيد الواقع الاجتماعي... وهذه الظروف تميزت ببروز مظاهر من الصراع الاجتماعي تتسع الى اطراف عدَّة من المجتمع العربي ـ الاسلامي في ظل شباب الخلافة العباسية، فكان من الطبيعي ان تنتج هذه الظروف ذاتها اشكالاً جديدة من الوعي، ومنها الشكل الايديولوجي. وبما ان الفلسفة هي، ببعض علاقاتها الداخلية، تتضمن وعياً ايديولوجياً غير مباشر، فقد كانت تلك الظروف عينها دافعة للفكر الفلسفي ان يخرج من تبعيته لعلم الكلام المعتزلي، فيتخذ مكانه المستقل بين اشكال الفكر العربي في ذلك العصر، ويستطيع بذلك ان يسهم في عملية التغيير الايديولوجي وفق حاجة الظروف التاريخية تلك، إذْ كان الفكر الفلسفي المستقل عن الطابع اللاهوتي لعلم الكلام، هو الاكثر قدرة آنذاك على مواجهة الايديولوجية الرسمية... وهذا الفكر الفلسفي المستقِّل بدأ يتجلى تجلياته الأولى في حقلين اثنين: حقل الفلسفة العقلانية التي كانت قد بدأت بالكندي، وحقل الفلسفة الصوفية.

الأسس النظرية لفلسفلة التصوف:

١ ـ في نظرية المعرفة: هنا نجد موضوعاً رئيساً للمعرفة كانت ترتبط به كل ظاهرات الفكر العربي ـ الاسلامي، هو: الله... ونجد مركز الدائرة لهذا الموضوع، هو: وحدانية الله (التوحيد).

وقد انطلقت فلسفة التصوف في هذه المسألة، من القول بأن حقيقة الله، او ماهيته، لا يصل إليها ادراك الانسان، وانما يقتصر على معرفة ان الله موجود، وانه واحد، وانه ـ بوحدانيته ـ منزّه عن المثيل. وهذا القول هو الرابط المشترك بين مختلف ظاهرات الفكر العربي ـ الاسلامي (علم الكلام، الفلسفة، التصوف، علم الفقه، علم أصول الفقه...). لكن التصوُّف النظري ينفرد بتفسيره الخاص لعناصر الرابط

المشترك تلك وربما كان ظاهر هذا التفرّد التفسيري انه لا يعني اختلافاً جوهرياً في المسألة المشتركة. . . ولكن تعميق النظر في هذا التفرّد يؤدي الى رؤية الاختلاف الجوهري، لأن «نظرية المعرفة» الصوفية لا تقتصر على الصلة بالجذور المشتركة المشار إليها، بل هي ترجع بالأصل الى أرض الواقع الاجتماعي التي نبتت فيها تلك الجذور نفسها.

لكي نتعرّف ذلك الأصل، نلجأ الى تعرّف أول صوفي - كما نعلم - تصدى للتعبير عن الفكر الفلسفي للتصوف، هو ذو النون المصري (٢٤٥ هـ / ٨٥٩ م) اذ وضع الحدود الفاصلة بين ثلاثة انواع للمعرفة: المعرفة الايمانية الصرف، والمعرفة العقلية البرهانية، والمعرفة الصوفية التي وصفها بانها «خاصة باهل ولاية الله المخلصين الذين يشاهدون الله بقلوبهم حتى يظهر الحق لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين» بهذا الوصف نرى المعرفة الصوفية معرفة قلبية تحصل «بمشاهدة» الله مباشرة، أي دون وساطة، ولا تستند الى العقل ولا الى الحس. . . من هنا تبدأ «نظرية المعرفة» الصوفية. غير اننا نرى خصائص اخرى لهذه المعرفة هي التي ستحدد مضمونها الايديولوجي. وهذه الخصائص هي: أولاً، ان اصحاب المعرفة القلبية هذه هم من «اهل الولاية». . . ثانياً، ان اهل الولاية هؤلاء ذوو «كرامات» عند الصوفية اي انهم يخرقون قوانين الطبيعة، كما يفعل الأنبياء بالمعجزات. . . وثالثاً، ان «اهل الولاية» يظهر الله لهم ما لم يظهره لأحد من العالمين، اي حتى الأنبياء، فهم اذن يتفوقون على الأنبياء. . . هذه الخصائص مهمة جداً في موضوعنا. فهي تضع العلاقة بين الله والانسان وضعاً جديداً، اي انها تضع الانسان في علاقة مباشرة مع الله. . . وهنا نبدأ نرى الموقف الايديولوجي يتوضّح، بعد ان حددنا ايديولوجية الدولة الرسمية بانها تحصر العلاقة بين الله والإنسان في الشريعة. . . بمعنى ان الشريعة، او الوحي الالهي، هي الوساطة الوحيدة الى الله، في حين ان المعرفة الصوفية، كما رأيناها الآن، تتخطى هذه الوساطة لتجعل صلة الصوفي مع الله صلة مباشرة دون وساطة. . .

٢ - نظرية الظاهر والباطن (التأويل): يتفرع على «نظرية المعرفة» الصوفية هذه، ان يلجأ المتصوفة الى تأويل نصوص الشريعة، لأن ظاهرها لا يسمح لهم بتخطي هذه الوساطة (الشريعة) بينهم وبين الله. . . من هنا نشأت عندهم موضوعة

«الظاهر والباطن» وعن هذه الموضوعة نشأت الفكرة «التأويل» التي تسمح بتخطي «الظاهر» للوصول الى «الباطن» لكن هذا «التخطي» انما يخضع لمفهوم المعرفة الصوفية ذاتها، لأن هذه المعرفة وحدها تكشف اسرار «الباطن» (باطن الشريعة). لكن هذا «الكشف» ادى بهم الى ان الشريعة لا ضرورة لها في سبيل معرفة الله، ما دام بامكانهم ان «يعرفوه» بالرؤية المباشرة دون وساطة.

على ان موضوعة «الظاهر والباطن» تقضي عند الصوفية، بخرق وحدة الحقيقة الدينية. فان هذه الحقيقة، حسب الايديولوجية الرسمية، واحدة هي الشريعة... في حين هي ـ وفقاً لموضوعة «الظاهر والباطن» الصوفية ـ تتعدد: فهناك الحقيقة الظاهرة، والحقيقة الباطنة، وهذه الأخيرة هي الجوهرية عندهم، فهي التي يرجعون إليها، دون الظاهر... فهل نتيجة ذلك سوى رفض الشريعة بمفهومها الذي تتعامل معه الايديولوجية الرسمية؟..

لقد استفاد الصوفية في هذا التخطّي من تصنيف نصوص القرآن الى مُحكم ومتشابه، وساعدهم أيضاً ان مفهوم «التأويل» غير محدد تحديداً صارماً في المصطلح الاسلامي.

٣ ـ الموقف من التنزيه الالهي: في ضوء ما سبق يتحدد الموقف الصوفي من قضية التنزيه الالهي (التوحيد)... فبعد ان اتّخذ التصوّف الفلسفي مفهوماً للمعرفة يصل الانسان بالله دون وساطة الوحي، اصبح ذلك يعني الخروج على مبدأ «التوحيد» بمفهوم الاسلام الرسمي، وهو «التنزيه المطلق» اي الانفصال المطلق بين الله والانسان... لأن المعرفة «الصوفية» هي «اتصال» مباشر مع الله، وهذا «الاتصال» يكسر ـ بالضرورة ـ جدار الانفصال المطلق (التنزيه).. اما البُعْد الحقيقي لهذه النتيجة، فهو رفض النظام الاجتماعي الذي تدعي دولة الخلافة انه نظام الشريعة نفسها، وأنها هي ـ أي الدولة ـ إنما تحكم المجتمع ونظامه الاجتماعي ذاك باسم الشريعة.. اي اننا نستنتج هنا كون رفض الشريعة ليس هو بذاته هدف الصوفية، بل المرمى الحقيقي لهدمهم الجدار (الشريعة) الفاصل بين الله والانسان، هو ان يهدموا ذلك الجدار الواقعي الفاصل بين الانسان (الخليفة) والانسان (المجتمع)... ذلك لاعتبارهم ان الشريعة هي المستند الايديولوجي للنظام الاجتماعي الذي يديره

الخليفة، وبهذا المستند يحكم حكماً استبدادياً مطلقاً على نحو ما يصور النظام سلطة الله المطلقة. . . ذلك هو مؤدى «نظرية المعرفة» الصوفية، على اختلاف المذاهب التي ظهرت في المجتمع العربي ـ الاسلامي باسم التصوف الفلسفي، وهذا المؤدى هو المضمون الايديولوجي في فلسفة التصوف، كمضمون معارض لايديولوجية السلطة المسيطرة ومعارض ـ في نهاية معناه ـ لهذه السلطة ذاتها.

معضلة التصوف الفلسفي:

لكن معضلة الصوفية الفلسفية انَّهم حين رفضوا مفهوم «التوحيد» الرسمي، ظلوا محافظين على فكرة «التوحيد» بمعناها التنزيهي المطلق، رغم ان نظريتهم المعرفية، تقضي بوضع علاقة الانسان مع الله وضعاً يناقض هذا المعنى التنزيهي المطلق. . .

بذلك اقام الصوفيه مفهوم «التوحيد» على اساس تناقضي يُشكل معضلة فلسفية تستعصي على الحل. . . فالتنزيه المطلق يناقض كل علاقة اتصال مع الله على نحو ما يتصور الصوفية، لأن اية علاقة على هذا النحو معناها هَدْمُ هذا التنزيه. . . فالصوفية اذن اقاموا مضمونهم الايديولوجي على أساس المحال. . . وكل صور «الفناء» بالله، وصور «الاتحاد» و «الحلول» و «وحدة الوجود» و «الاشراق» في المذاهب: الحلاج والسهروردي وابن عربي ـ كلها تعاني هذه المعضلة المستحيلة الحل. . .

نفي الجبرية الصوفية:

اذا نظرنا الى هذه المسألة من خلال مذاهب التصوف الفلسفي، لا من خلال سلوك اهل الزهد والمتصوفين الاوائل، و «الدراويش» رأينا الاتجاه العام لدى مختلف تلك المذاهب يتجه نحو احلال الانسان في علاقته مع الله، محلاً سامياً يكسبه صفة «آلهية» او يكسب الله صفة «انسانية»، بحيث تتداخل الحدود بين الله والانسان. . .
فاذا اضفنا الى ذلك ان قضية الانسان تحتل مكانة اساسية وعالية في مختلف ظاهرات التراث العربي ـ الاسلامي الفكرية، واضفنا ايضاً ما نعرفه عند محي الدين بن عربي من شمول صفات «الانسان الكامل» في مصطلحه لكل انسان من الناس الواقعين،

كأفراد يعيشون الحياة لحماً ودماً(٢٧) ـ اذا اضفنا هذا الأمر وذلك الى ما ذكرناه من الاتجاه العام للمذاهب الصوفية الفلسفية، امكن ان نصل الى استنتاج ان التصوف الفلسفي يتفق مع المعتزلة في مبدأ اختيار الانسان لافعاله، وذلك باضفاء المتصوفة ـ ضمناً ـ على الانسان الصفة «الإلهية».. فان هذه الصفة تمنحه إرادة مختارة وفاعلة حتى في إنشاء «البناء الكوني»(٢٨) وفي مصير العالم («فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه هذا الانسان الكامل»)(٢٩)...

والملحوظ في المصطلحات الفلسفية الصوفية، ان «الولي» و «القطب» عندهم ليسا كائنين روحانيين (ميتافيزيقيين)، وانما هما كائنان بشريان يعيشان في عالم الارض بلحم ودم بشريين.

اذا صح استنتاجنا هذا ـ ولدينا اقتناع بانّه صحيح ـ فانه ينفي عن التصوف الفلسفي من التراث العربي ـ الاسلامي، مذهبية الجبر الفلسفية التي ينسبها اليه بعض المستشرقين(٣٠) والباحثين العرب المعاصرين(٣١).

«العقلانية» في فلسفة التصوف:

التصوف والعقلانية: نقيضان منهجياً، ونقيضان «معرفياً».. فالمنهج الصوفي في الرؤية نقيض للمنهج الذي يستخدم النظر العقلي... و «نظرية المعرفة» عند المتصوفة تتناقض مع «نظرية المعرفة» في الفلسفة العقلانية... كل ذلك صحيح. ورغم ذلك

---

(٢٧) انظر تفصيل هذه المسألة في كتاب «النزعات المادية الخ..» (حسين مروة) ـ ج ٢ ط ٢ ص ٢٧٩ - ٢٨٠.

(٢٨) راجع نص ابن عربي الخاص بهذا الموضوع في كتابه «فصوص الحكم» نشرة ابو العلا عفيفي القاهرة ١٩٤٦ ـ الفصل الأول: «نص حكمة الهية في كلمة ادمية» ـ انظر تعليقاً على هذا النص في كتابنا النزعات المادية الخ...» ج ٢، ط ٢، ص ٢٧٦.

(٢٩) ابن عربي: المصدر المذكور السابق.

(٣٠) انظر ادام متز: «الحضارة الاسلامية في القرن الهجري»، ج ٢، ص ٣٦ ـ ٣٧، ص ٤٠، ٤٧.

(٣١) د. محمد علي ابو ريان: «تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام»، ص ٣٠٥.

نقول ان الدراسة الجادة للفكر الصوفي تكشف انه اعتمد النظر العقلي بالفعل. فاذا كان في هذا الكلام تناقض، فهو تناقض الصوفية انفسهم..

أيٌّ مذهب من مذاهب التصوف الفلسفي في تراثنا العربي ـ الاسلامي لم يستند في بناء نظريته الى الأسس النظرية للفلسفة العقلية ذاتها، اي الاسس التي يستند إليها النظر العقلي في عصور الفلسفة الكلاسيكية؟.. فقد استخدم التصوف الفلسفي، فعلاً، مبدأ «الواحد لا يصدر عنه الا واحد» الذي عالج بها المتصوفة، كما عالج بها الفلاسفة العقلانيون، مشكلة التناقض بين (وحدانية) الله وكثرة الموجودات الصادرة عنه... وكذلك مقولتا «البسيط» و «المركب» و «موضوعة» «الجعل البسيط» كما استخدمها الملاّ صدر الدين الشيرازي... وهكذا شأن المقولات الكلاسيكية الارسطية العشر التي استخدمها السهروردي في بناء نظامه «الاشراقي» مع تعديل في عددها فقط... واستخدام الصوفية ايضاً مقولتي: «الواجب» و «الممكن» اللتين اعتمدهما الفلاسفة الاسلاميون... واذا كان الغزالي قد عاب على «الباطنية» وقوعهم في هذه المناقضة، فانه هو نفسه قد وقع فيها نفسها، اذ حاول ان يبطل نظر العقل بأدلة عقلية[٣٢].

لقد عالج التصوف الفلسفي المسائل نفسها التي عالجتها الفلسفة العقلانية، واستخدم حتى منطق هذه الفلسفة بكل عقلانية.. والطريف هنا ان مذاهب التصوف الفلسفي كانت تستخدم هذا المنطق في مجال السعي لهدمه وهدم المنهج العقلي ككل.. فما الدلالة التاريخية لهذه الظاهرة ـ المفارقة؟.

دلالتها في تصوري، ان الصوفية حين لجأوا الى مبادىء العقل والعقلانية انما لجأوا إليها محكومين بواقع موضوعي مستقل عن إرادتهم ورغم توجههم الغيبي نعني به الحقيقة الواقعية لعملية التفكير ذاتها، أو العلاقة العضوية بين الوعي الاجتماعي والواقع الاجتماعي... فقد كان المتصوفة مضطرين إلى التعامل مع تلك المبادىء العقلانية لأن هذه المبادىء هي نتائج تلك العلاقة العضوية بالفعل، وهي ـ لذلك ـ ذات تاريخ، وتاريخها هو نتاج تلك المعرفة نفسها أيضاً، أو نتاج الإنسان بالأساس أي

---

(٣٢) انظر الغزالي «فضائح الباطنية»، تحقيق د. عبد الرحمن البدوي، القاهرة، ١٩٦٤ ص ٧٣ ـ ٧٦.

تـاريخ نشـاطـه الاجتمـاعي . . . بمعنى أن مبـادىء العقـل هي حـاصـل الاختبـارات والتجارب خلال تاريخ علاقاته مع المجتمع والطبيعة في ممارساته الاجتماعية.

من هنا يصح لنا القول ان ما فعله المتصوفة، باستنادهم الى مبادىء العقل، كان أمراً طبيعياً، وان اوقعهم في التنـاقض مع انفسهم من حيث منهجهم المعـرفي «الذاتي» الغيبي، غـير العقلاني. . . ومن هنـا أيضاً لم يستـطع المتصـوفـة في المجتمـع العـربي - الاسلامي أن ينشئوا عالماً من عوالمهم الغيبية الميتافيزيقية الا وهو مأخوذ من مادة الواقع البشري - الكوني. . .

اضطهاد الصوفية والتصوف:

لقد اضطهِد الصوفية والتصوف في تاريخ المجتمع العربي - الاسـلامي. . . تلك حقيقة تاريخية لا نجد مجـالاً للشك فيهـا. . . لكن المسألـة هي: هل الـدوافع لهـذا الاضطهاد دينية، كما يصورها المؤرخون والباحثون المعاصرون؟. . .

الواقع، في اجتهادي، ان الدوافع كانت ايديولوجية وسياسية اصـطبغت بصبغة دينيـة، لأن النسيج الفكـري - الايديـولوجي في ذلـك العصر وذلـك المجتمـع لم يكن منفصلاً عن حقله الديني.

وفي مـا سبق من هذا البحث قـد كشفت عن المضمـون الايـديـولـوجي للفكـر الصوفي الفلسفي وعن موقع هذه المضمون في مواجهة الايديولوجية الرسمية السائدة،

الصوفية الطرائقية:

في ختـام البحث، تجب الاشارة الى ان كـل ما تقـدم انما ينـطبق على التصـوف الفلسفي في تراثنا، وليس ينطبق - بحال - الا عـلى هذا النـوع من التراث. والصـوفية منـذ الازمنـة المتـأخـرة للعصر الـوسيط حتى اليوم، تحـولت الى حـركـة «طـرائقيـة» خالصة. . . بمعنى انها افرغت من كل مضمون فلسفي وانقلبت حركـة رجعية طفيليـة تلعب دوراً خطيراً في تخدير ثورية الجماهير العربية والاسلامية، وتسـاعد ايـديولـوجية الفئـات الرجعيـة في سبيل سيـطرتها عـلى هذا الجمـاهير. واصبـح التصوف، في هـذه المرحلة من تاريخنـا احد عـوامل التقلص الحضـاري في المجتمعات الاسـلامية بعـامة، والعربية بخاصة. . .□

نيسان ١٩٨٠

الفهرس

صدر عن مؤسسة الأبحاث العربية

* الياس خوري : **زمن الاحتلال**
* الياس خوري : **المبتدا والخبر**
* الياس خوري : **الجبل الصغير**
* الياس خوري : **الذاكرة المفقودة**
* لوسيان غولدمان : **البنيوية التكوينية والنقد الأدبي**
* تـزفيستان تـودروف : **نظريـة المنهج الشكـلي**
  (نصـوص الشكـلانيـين الروس)
* د. عبدالعظيم أنيس : **علماء وأدباء ومفكرون**
* فضل النقيب : **هكذا تنتهي القصص هكذا تبدأ**
* فواز طرابلسي : **عن أمل لا شفاء منه**. من دفاتر حصار بيروت ١٩٨٢
* د. عفيف فراج : **الحرية في أدب المرأة**
* وداد المقدسي قرطاس : **ذكريات ١٩١٧ - ١٩٧٧**
* عبدالقادر الشاوي : **السلفية والوطنية**
* **سلسلة أعمال غسان كنفاني**
* **سلسلة روايات ذاكرة الشعوب**